

G. PENZO - G. RICONDA - W. SCHIRMACHER
E. MIRRI - M. THIEMANN - M. PIANTELLI
R. BERLINGHOF - M. HIELSCHER
B. NEGRONI - I VECCHIOTTI

Schopenhauer e il sacro

Schopenhauer e il sacro

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. Aa. Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. Aa. Vv., *Cristianesimo e potere*
11. Aa. Vv., *Popoli messianici*
12. Aa. Vv., *Schopenhauer e il sacro*

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi

Schopenhauer e il sacro

Atti del seminario

tenuto a Trento il 26-28 aprile 1984

a cura di Giorgio Penzo

Istituto Trentino di Cultura

Pubblicazioni

dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 12



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1987 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88 10-40362-2

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1987

INTRODUZIONE

GIORGIO PENZO

Il presente volume collettaneo costituisce il frutto di un primo convegno sulla problematica del sacro considerato sotto l'aspetto filosofico-teologico. Si tratta di una serie di colloqui tra filosofi e teologi di diversa estrazione culturale, provenienti non solo dall'Italia ma anche da vari paesi europei. I colloqui vengono tenuti nell'Istituto di Scienze Religiose di Trento, sotto la presidenza del prof. I. Rogger.

In questo primo convegno ci si propone il compito di vedere, come scrive Heidegger, fino a che punto l'essere sia «capace» di Dio. Più in particolare, si cerca di vedere fino a che punto il pensiero possa avvicinarsi al mondo del sacro tipico del cristianesimo senza che venga sacrificata da una parte la forza logica del pensiero filosofico e dall'altra la profondità del mistero propria della parola rivelata di Dio. Si tratta di un equilibrio dialettico a livello esistenziale, in cui nel rapporto uomo-Dio la dimensione del divino, pur rimanendo nella sua oggettività, si manifesta nell'apertura ontologica dell'uomo senza che venga ridotta ad esperienza interiore e quindi a dimensione psicologica.

In questo quaderno, che raccoglie gli atti del convegno su «Schopenhauer e il sacro», che si è tenuto dal 26 al 28 aprile 1984, la problematica del sacro in Schopenhauer è stata presa in considerazione sotto diversi angoli visivi. G. Riconda fa notare che, sebbene Schopenhauer abbia insistito sui caratteri non divini della natura, nessuno però più di lui avrebbe contribuito ad acuire nell'uomo la nostalgia per una dimensione divina oltre natura. I. Vecchiotti sostiene invece la tesi di una impossibilità di qualsiasi dimensione del sacro in Schopenhauer, sia di

un possibile sacro a livello trascendente, dato che Schopenhauer avversava le religioni positive della trascendenza come ebraismo e islamismo, sia di un possibile sacro a livello di immanenza, la cui realtà è segnata dal male. D'altra parte, non avrebbe alcun senso cercare il sacro nell'orizzonte della liberazione, perché questa è qualcosa di negativo. E. Mirri cerca di chiarire la dimensione del sacro esaminando il concetto di «migliore coscienza» in alcune annotazioni anteriori alla stesura dell'opera fondamentale di Schopenhauer. Nel concetto di «migliore coscienza» si può scorgere secondo Mirri la realtà dell'eterno. Solo l'eterno sarebbe ciò che è, mentre il temporale si disperde nella vanità delle illusioni. W. Schirmacher mette in luce in Schopenhauer la realtà esistenziale del santo, che solo mediante la propria condotta di vita attesta il sacro. L'atteggiamento etico del santo troverebbe le sue radici nell'ontologia negativa di Schopenhauer. Pure M. Hielscher parla del santo. Si tratta di qualche cosa di invalicabile come limite del sistema. Tale limite, se è impersonato dal genio e dell'artista, sarebbe rappresentato nella sua forma più piena dal santo. R. Berlinghof mette in luce in Schopenhauer la dimensione dell'amore, intesa nella sua espressione più alta come carità, come compassione. Tale amore scaturisce dalla conoscenza immediata dell'altro. In questo contesto sarebbe possibile in certo modo un discorso sul sacro. M. Thiemann propone un forte impegno esistenziale per superare il pessimismo esistenziale del sacro e quindi la crisi del sacro nella nostra epoca. B. Negrone e G. Penzo aprono un discorso sul sacro nell'ambito del rapporto filosofico di fondo tra essere e nulla. Negrone parla dell'essere e del nulla aprendo il problema sulla possibilità della negazione della volontà e quindi sulla possibilità del santo. Penzo cerca di mettere in luce la dimensione del sacro nell'orizzonte del nulla, sottolineando le affinità di fondo tra il discorso sul sacro e il nulla in Fichte e il discorso sul sacro e il nulla in Schopenhauer. Infine, nel contributo di M. Piantelli il discorso sul sacro viene preso in esame nel contesto di un'analisi filologico-storica. Egli cerca di mettere in luce nella problematica della volontà di Schopenhauer la presenza di alcune tematiche fondamentali delle *Upaniṣad*.

Un caldo ringraziamento al prof. I. Rogger, che ha reso possibile questo primo convegno che segna l'inizio di una serie di incontri periodici sulla problematica del sacro, e al prof. G. Menestrina per la sua preziosa collaborazione.

RELAZIONI

I MOTIVI E ATTUALITÀ DELLA FILOSOFIA DI SCHOPENHAUER

GIUSEPPE RICONDA

1. La concezione schopenhaueriana della filosofia

Schopenhauer concepì la filosofia come espressione concettuale dell'esperienza, e come tale la praticò. Per comprendere questa sua concezione della filosofia è però bene aggiungere subito che l'esperienza di cui la sua filosofia vuole essere l'espressione, o meglio l'intuizione che permette una penetrazione diretta della realtà dell'esperienza, può essere più o meno estesa, più o meno profonda; sicché al filosofo la capacità di intuire in maniera estesa o profonda è altrettanto essenziale della capacità di esprimere quello che ha intuito in concetti.

Occorre fin da principio rendersi conto della base intuitiva e direi quasi esperienziale del filosofare di Schopenhauer, del suo ricorso ad un tipo di intuizione che, come quella estetica, non si limita alla superficie dell'esperienza, ma pretende di penetrarne le dimensioni profonde. Come occorre dall'altra parte, per afferrare il movimento del suo pensiero nella sua completezza, sottolineare l'imperiosa esigenza da lui egualmente sentita di portare ragioni a favore di pensieri che sembrano essersi prodotti quasi spontaneamente nella sua mente a contatto con l'esperienza, di illuminarli concettualmente, di rafforzarli con ogni sorta di riflessione, esigenza che culmina nell'aspirazione al sistema, esigenza in genere estranea ai filosofi che fanno del pensiero intuitivo la base del filosofare. Non solo Schopenhauer praticò di fatto questo metodo nell'esercizio del suo filosofare, ma anche in qualche modo lo teorizzò, come appare da certe sue definizioni della filosofia presenti negli appunti giovanili, in cui egli la qualifica «come qualcosa di intermedio fra l'arte e la scienza, o meglio qualcosa che le unisce entrambe»; o come appare quando sottolinea che il filosofo non indaga intorno al

perché (*warum*) delle cose come fa lo scienziato, tutto immerso nei fenomeni particolari nello sforzo di coglierne le connessioni causali, ma intorno al loro «che cosa» (*was*), cioè alla loro essenza eterna. Giustamente l'effetto che la filosofia di Schopenhauer fa sul lettore è stato paragonato a quello di un'opera d'arte:

«Ci sono filosofi che sono per la nostra vita intellettuale ciò che i pittori sono per la nostra vista materiale; ci insegnano letteralmente a vedere: non scoprono altro che la nostra esperienza, ma un'esperienza che ci sfuggiva, perché suppone una direzione dell'attenzione cui eravamo estranei. Schopenhauer è per eccellenza uno di questi filosofi: grazie a lui il paesaggio mentale in noi cambia; egli ci insegna a distinguere piani diversi, là dove prima non vedevamo che cose insignificanti»¹.

La preoccupazione di conservare alla filosofia scientificità e la polemica contro la *Schwärmerei* dell'intuizione intellettuale romantica lo portano tuttavia ad esprimersi in maniera più prudente o addirittura a presentare il metodo filosofico come il più possibile concordante con il metodo della scienza. Per esempio, egli dice che la filosofia, come la scienza, mira ad interpretare l'esperienza e dall'esperienza parte e all'esperienza ritorna. Ma occorre subito notare che l'esperienza di cui la filosofia vuole essere espressione concettuale non è l'esperienza dominata dal principio di ragione, l'esperienza cioè dominata dalle connessioni causali, che è l'unica di cui si occupa la scienza, o meglio non è solo questa, ma l'esperienza interiore del nostro corpo anzitutto, che sola ci permette l'accesso a quella conoscenza dell'in sé che Kant aveva negato all'uomo, poi l'esperienza artistica e morale, infine la stessa esperienza mistico-ascetica, esprimibile per Schopenhauer solo in termini negativi, ma di cui la filosofia non può non tenere conto se vuol essere filosofia dell'esperienza integrale.

Di fatto in lui si affermano due esigenze: quella del metafisico ardito che afferma la possibilità per l'uomo di trascendere ciò che immediatamente appare e di cogliere il nocciolo delle cose con un tipo di conoscenza che va oltre il rappresentare comune e le sue forme (spazio, tempo e causalità), e — accanto a questa esigenza — quella del teorico della conoscenza, che ne

¹ E. BRÉHIER, *L'unique pensée de Schopenhauer*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1938, pp. 487-488.

segnala la limitatezza e la povertà e che tende a considerare questo mondo di fenomeni cui siamo legati e le forme della rappresentazione comune come mai completamente transcendibili e a prospettarci la vera realtà come manifestantesi attraverso un velo che non può mai essere completamente squarciato. Egli non esita allora a dire che «qualsiasi fiaccola noi accendiamo e qualsiasi spazio essa possa illuminare, sempre il nostro orizzonte resta limitato da notte profonda», ammonendoci che il nostro intelletto finito è in fondo «un puro strumento per i fini meschini di un'apparenza individuale della volontà», sicché «tutto quello che al di fuori di ciò produce, è già puramente *abusive*»².

Ma è certo la fiducia di essere giunto a una penetrazione del reale che domina il suo pensiero, il quale per certi versi è più vicino a quello di alcuni filosofi antichi, come Empedocle e Eraclito, che a quello di ogni altro filosofo moderno: c'è quel medesimo filosofare immergendosi con occhio puro nella vita cosmica e rivivendone i grandi tratti, quella medesima capacità di saturare il pensiero di esperienza e intuizione, quel medesimo sapere portare in esso il «fresco odore di terra del terreno d'esperienza che è proprio degli antichi»³. Si consideri il passo seguente:

«Il mio pensiero in parole e pertanto in concetti, cioè la mia attività della ragione, è per la mia filosofia solo ciò che per il pittore è l'elemento tecnico, il dipingere vero e proprio: la *conditio sine qua non*. Ma il momento dell'attività veramente filosofica, veramente artistica, è costituito dagli istanti in cui io con l'intelletto e i sensi vedo il mondo in modo puramente obiettivo; questi istanti non sono niente di voluto, niente di arbitrario: essi sono ciò che mi è dato, ciò che mi è proprio, ciò che fa di me un filosofo; in essi io afferro l'essenza del mondo senza insieme sapere di afferrarla: solo molto tempo dopo io ne riprendo dalla memoria il risultato, debolmente ripetendolo in concetti, e lo fisso stabilmente»⁴.

² Le citazioni di Schopenhauer sono fatte nell'edizione di A. HÜBSCHER, *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*, 7 voll., Wiesbaden 1946-1951, che è indicata con la sigla H: i numeri romani che seguono rimandano ai diversi volumi. Con M I è indicata la traduzione italiana del I volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga, rivista e aumentata da G. Riconda (Perugia 1913; Milano ²1982); con M II la traduzione del secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. di Lorenzo (Bari 1930); con P la traduzione in un solo tomo dei due volumi dei *Parerga e Paralipomena*, di E. Amendola Kuhn, G. Colli e M. Montinari (Torino 1963). H III 206; M II 225.

³ Cf. J. VOLKELT, *A. Schopenhauer*, Stuttgart ²1907.

⁴ A. SCHOPENHAUER, *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. di A. Hübscher, I, Frankfurt a.M. 1966, pp. 225-226.

Del resto anche la tendenza ad attenuare le possibilità conoscitive, oltre ai motivi indicati, può essere riportata a un motivo più profondo che con i primi si interseca, e trova in esso il mezzo — sia pure inadeguato — di espressione: il senso vivo della inesauribilità del reale (che il filosofo cerca di rivivere e sistemare in concetti), a cui si accompagna il senso vivo della trascendenza.

Il senso della trascendenza entra bene, come meglio vedremo, a qualificare la filosofia di Schopenhauer. Schopenhauer stesso ha affermato d'altronde che la filosofia non nasce solamente dal senso di meraviglia di fronte all'essere, ma anche dal bisogno di dare una risposta ai problemi del male e della morte: anzi questo senso di meraviglia di fronte all'essere è rafforzato e riceve il suo più profondo impulso proprio dalla considerazione della tragedia del mondo, delle miserie e sofferenze che ne occupano la scena, e dalla fine inevitabile dei suoi protagonisti nella morte. Se egli infatti afferma che «l'inquietudine, che tiene in movimento l'orologio — che mai si scarica — della metafisica, è la coscienza che l'esistenza di questo mondo sia così possibile come la non esistenza»⁵, subito aggiunge: «questa così intima significativa costituzione dello stupore che spinge al filosofare, scaturisce manifestamente dalla visione del *male* e del *malanno* del mondo, i quali, persino se stessero nel loro più giusto rapporto e anche se fossero di gran lunga superati dal bene, pure sono qualcosa che non dovrebbe essere affatto»⁶. E conclude affermando: «dunque, come sopra si è detto, sono il male, il malanno e la morte che qualificano e sollevano lo stupore filosofico: non soltanto che il mondo esista, ma che esso sia così calamitato, è il *punctum pruriens* della metafisica, il problema che mette l'umanità in una inquietudine che non si può colmare con lo scetticismo, nè con il criticismo»⁷.

La filosofia nasce dunque da una riflessione sugli aspetti negativi e sfavorevoli dell'esistenza, che, dice Schopenhauer, sentiti profondamente e dolorosamente, hanno come seguito il bisogno di redenzione. Essa non può così prospettarsi senza raccogliere questo bisogno e dare ad esso una risposta. Il senso di meraviglia, da cui tradizionalmente è fatta nascere la filoso-

⁵ H III 189; M II 209.

⁶ H III 190; M II 209.

⁷ *Ibid.*

fia, e il bisogno di redenzione, che anche la più recente fenomenologia della religione ha posto al centro dell'esperienza religiosa, si uniscono così a formare in un nodo inestricabile quello che egli chiama il «bisogno metafisico», a cui rispondono sia le religioni sia la filosofia, con la differenza che le religioni parlano *sensu allegorico*, esprimono cioè le loro risposte in allegorie e miti, mentre la filosofia parla *sensu proprio*, esprime cioè l'interpretazione del mondo di cui è depositaria in concetti. Si manifesta anche in Schopenhauer quell'ambiguità di fronte alla religione che è propria di tutte le filosofie che sostengono l'identità di filosofia e religione, pur nel primato della filosofia: da una parte la riduzione della religione all'elemento mitico, allegorico, e la sua svalutazione nei confronti della filosofia, capace di darci la verità al di fuori del simbolo e del mito; dall'altra l'assunzione nell'ambito metafisico di istanze prettamente religiose: nel caso di Schopenhauer, di quel bisogno di redenzione o salvezza che porta la sua metafisica a sboccare in una soluzione religiosa.

Questo momento religioso del pensiero di Schopenhauer è stato notato da molte parti, e comunque si voglia giudicare la sua riuscita nel dare soddisfazione a questa esigenza, è certo che «quanto più acuta è in lui la coscienza della negatività e del dolore dell'esistenza, della ottusità mentale e della malvagità morale che domina in questo mondo, tanto più fortemente egli è penetrato dal bisogno di salvare l'uomo da questa esistenza dolorosa e indegna, per trasportarlo nel regno dell'Uno e dell'eterno» (J. Volkelt). Nessuno come lui fra i filosofi moderni ha insistito di più su quei caratteri per cui la natura ci appare come «demoniaca» e non «divina», secondo una celebre frase di Aristotele che egli amava citare; ma pochi più di lui hanno contribuito ad acuire nell'uomo la nostalgia per un che di divino oltre la natura, mantenendone rigorosamente il significato trascendente.

2. I motivi fondamentali della filosofia di Schopenhauer

Con quanto ho detto sono già entrato nella caratterizzazione dei motivi del pensiero di Schopenhauer. Essi sono la sua «intuizione idealistica fondamentale», la posizione della volontà co-

me principio, la valutazione pessimistica della vita e la concezione dell'arte e della morale come vie di liberazione.

Quella che con le parole di Schopenhauer abbiamo chiamato l'«intuizione idealistica fondamentale» si riassume nella celebre frase con cui si apre *Il Mondo come volontà e rappresentazione* e che secondo Schopenhauer contiene la metà della sua filosofia: «il mondo è la mia rappresentazione», nelle forme soggettive dello spazio, del tempo e della causalità. Ciò che con essa Schopenhauer vuole dirci è che il mondo che ci sta dinnanzi ed è generalmente assunto come realtà in sé, è invece soltanto un insieme di contenuti rappresentativi, condizionato nel suo strutturarsi secondo le leggi della coscienza e delle sue forme *a priori* (spazio, tempo e causalità), che ci nascondono la vera realtà delle cose. Che fra di noi e le cose «c'è ancora sempre il nostro intelletto e che quindi le cose non possano essere conosciute nel loro essere in sé», ma solo come appaiono al nostro intelletto, e che comunque oltre al mondo della rappresentazione vi sia un mondo in sé che sfugge alle leggi del nostro intelletto, sono tesi che Schopenhauer desume da Kant. Egli però svolge liberamente questo pensiero kantiano nel senso della sua nuova intuizione del mondo, quando sostiene che il mondo della rappresentazione è un mondo di apparenze vane, giungendo ad affermare il carattere totalmente illusorio della conoscenza fenomenica, fino a dire che non si danno criteri per distinguere la vita del sogno (Calderón, l'autore de *La vita è un sogno*, resta uno dei suoi autori preferiti). Qui accanto alla filosofia kantiana si annuncia la presenza di quella di Platone e della sapienza indiana, per la quale «il mondo è come un velo che avvolge la coscienza umana, di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è». Schopenhauer ha apertamente confessato questa triplice fonte del suo pensiero: «Confesso del resto che non credo che la mia dottrina sarebbe potuta sorgere prima che le Upaniṣad, Platone e Kant potessero gettare contemporaneamente i loro raggi sullo spirito di un sol uomo. Ma certamente c'erano (come dice Diderot) molte colonne, e il sole risplendeva su tutte, pure solo la colonna di Memnone risuonò»⁸.

Caratteristica del pensiero di Schopenhauer è proprio questa conversione di tesi gnoseologiche in tesi metafisiche. La fra-

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Der Handschriftliche Nachlass*, cit., p. 422. Cf. anche H II XI-XIII; M I 22-23.

se iniziale di Schopenhauer, che sembra portarci nel pieno del gnoseologismo moderno, nel senso di un'affermazione del primato del problema della conoscenza su quello metafisico, ha invece già un sapore metafisico. Il rapporto di Schopenhauer con Kant su questo punto è simile a quello di tutti i grandi filosofi romantici: si comincia con il sottolineare energicamente il problema gnoseologico, ma immediatamente il problema gnoseologico si trasforma in problema metafisico e porta nelle profondità della metafisica. C'è una relatività dell'oggetto al soggetto; più in generale, tutto ciò che ci possiamo rappresentare nello spazio e nel tempo e nella causalità è affetto da una relatività essenziale: nulla di isolato e indipendente può divenire oggetto per noi: oggettivare qualcosa vuol dire relazionarlo ad altro secondo causalità nello spazio-tempo.

Questa relatività essenziale è spesso assunta da Schopenhauer non solo come indice della fenomenicità (cosa che già avveniva in Kant per cui una delle prove che gli eventi spazio-temporali sono fenomenici è il loro constare di puri rapporti), ma anche come indice della loro nullità ontologica, inconsistenza metafisica, in un movimento di pensiero che annuncia il grande tema della intuizione del mondo pessimistica, la nullità e fugacità dell'esistenza mondana. Il tempo è per Schopenhauer «ciò in grazia del quale ogni momento per noi diventa nulla nelle nostre mani, per cui perde ogni valore»: in esso si esprime in maniera patente il carattere assolutamente transeunte, evanescente di ogni accadere, di ogni divenire. Si consideri il passo seguente:

«Il tempo, la *transitorietà* di tutte le cose in esso e mediante esso, è semplicemente la forma nella quale la nullità di ogni aspirazione si rivela alla nostra volontà di vivere... Questa nullità si esprime nell'intera forma dell'esistenza, nell'infinito del tempo e nello spazio rispetto alla finitezza dell'individuo in essi, nel presente privo di durata in quanto unico modo di arrestare la realtà, nella dipendenza e relatività, nel continuo divenire senza essere, nel continuo desiderare senza soddisfazione, nel continuo alzare una barriera contro la morte, grazie a cui sussiste la vita, finché la barriera non venga travolta»⁹.

Ma la frase «il mondo è la mia rappresentazione» è solo la metà della filosofia di Schopenhauer. Se da una parte il mondo

⁹ H VI 301; P 947.

gli dà l'impressione dell'apparenza e del sogno, dall'altra egli lo concepisce come luogo in cui si manifesta una potenza di vita forte e abbondante. L'uomo infatti non è destinato a soggiacere senza scampo a quella conoscenza illusoria che abbiamo descritto, ed ha a sua disposizione un mezzo per penetrare le dimensioni più profonde del reale, per giungere in qualche modo a rendersi conto del carattere di quella realtà in sé inoggettivabile nelle forme della rappresentazione. La via che Schopenhauer indica è, com'è noto, l'esperienza interiore del proprio corpo. Il mio corpo non è soltanto un corpo fra gli altri (*Körper*, direbbero i fenomenologi), cioè oggetto fra oggetti, rappresentazione fra rappresentazioni, ma anche un corpo vivente (*Leib* nel linguaggio fenomenologico) che può essere vissuto dall'interno, ed è allora qualcosa di irriducibile alla rappresentazione, qualcosa di oscuro e irrazionale, che si rivela come un impulso potente alla vita e all'affermazione di sé, come volontà appunto. La volontà, che affiora qui come essenza del nostro essere quando ci immergiamo in noi, è veramente ciò che in noi c'è di originario, lo stesso intelletto è subordinato ad essa, ai suoi impulsi e ai suoi bisogni e non può liberarsene se non con grande sforzo e difficoltà, come avviene nell'uomo di genio.

Questa immediata apprensione del nostro essere è ora assunta da Schopenhauer come chiave di interpretazione di tutto l'universo. La medesima volontà di vivere che si agita in noi inconscia e insoddisfatta si rivela quale cieco infaticabile impulso alla sua incontrollata e infaticata affermazione di sé in tutto l'universo. Schopenhauer non si preoccupa di giustificare questo passaggio per cui ogni altro essere viene interpretato in analogia con la propria esperienza interiore e di quello che di più reale, anzi di unicamente reale, in essa ci è dato; tuttavia si deve riconoscere che questa via di prendere se stessi a modello interpretativo di tutto il reale è quella battuta da grandi metafisiche e che questo procedimento è tutt'altro che sterile, quando lo si sappia depurare — cosa che mi pare in Schopenhauer avvenga — dal pericolo di antropomorfismo che può portare seco. Conviene poi ancora una volta richiamarsi al carattere «esperienziale» del suo filosofare: quella capacità di immergersi nelle forme e nei processi della vita, rivivendole dal di dentro con il sentimento e la fantasia, che testimonia di una decisione a non perdere mai il contatto con la realtà, e che da tante parti è stata segnalata come pregio del suo pensiero.

La volontà come cosa in sé è unica e indivisa (e che sia tale lo esige il suo stesso essere di «cosa in sé» a cui non possono applicarsi le forme dello spazio e del tempo); ma essa è innanzi tutto vissuta come obiettivata in una molteplicità di esistenze spazio-temporali sensibili, in quel mondo che abbiamo imparato a conoscere come il mondo della rappresentazione. Schopenhauer riconosce in ciò di rifarsi alla grande tradizione dell'Uno-tutto, che non solo costituisce un filo rosso che attraversa tutta la filosofia occidentale dagli eleati a Schelling, ma è anche alla base dei grandi testi indiani, i *Veda* e le *Upaniṣad*. Egli elabora questo motivo di pensiero in una originale visione cosmologica, che sulla base dell'unico principio della volontà e dei suoi caratteri, unità e alogicità, cerca di spiegare sia l'armonia sia la lacerazione che percorrono tutto l'universo. L'armonia: l'unità della compagine dell'universo si spiega con l'essere tutti i fenomeni in esso compresi obiettivazioni dell'unica volontà; e l'unità teleologica, già presente nel mondo inorganico (cristallizzazione) e manifestantesi appieno nel mondo organico, si spiega con il fatto che la volontà una e indivisibile è «presente tutta intera in ogni fenomeno». La lacerazione: se la volontà è tutta intera presente in ogni elemento della sua obiettivazione, ne consegue che i singoli elementi mossi da questa forza primordiale e infinita cercano di affermarsi ciascuno a danno degli altri. Una lotta senza tregua si manifesta a ogni livello dell'essere e culmina nel mondo umano, con la sua brutale contrapposizione al mondo della natura e con il cozzo degli egoismi. Tendenziale monismo, alogismo e armonicismo sono così caratteri del pensiero di Schopenhauer legati allo sviluppo che egli dà delle sue tesi della volontà come principio e fondamento dell'universo: l'alogicità del principio e il fatto che l'armonia, che incontrastabilmente regna nel mondo, sembra essere intesa quasi solo come condizione del contrasto e della guerra fra gli elementi, ancora una volta ci portano alla sua concezione pessimistica del reale, vero centro del suo pensiero.

Non si deve dimenticare però che in queste pagine di Schopenhauer si rivela un senso prodigioso della vita. Il mondo e l'uomo di Schopenhauer sono dominati da un profondo impulso vitale che si esprime in una feconda potenza creativa. La sua filosofia è tutta pervasa da questo impulso primordiale alla vita, da questa forza inesauribile che si manifesta in ogni fenomeno. Essa è un sorprendente immergersi nelle fonti, dalle quali le grandi forze della natura fluiscono, da cui l'esuberante forza del-

la natura procede. Al tempo stesso essa è piena di raccapriccio di fronte alla natura, è addirittura una maledizione e una ribellione alla vita. La natura gli appare non poter manifestare questa forza se non frammentandosi in opposizioni irriducibili, per cui è percorsa da una ferocia crudele e spietata. La filosofia di Schopenhauer presenta questi due lati, capacità di rivivere la natura nella sua immediatezza affascinante e ribellione di fronte ai suoi aspetti dolorosi e crudeli, accompagnati dall'aspirazione a una liberazione da essi e dalla vita che li comporta. Qui Schopenhauer ha veramente colto quell'aspetto della vita per cui essa è affascinante e terribile, incantevole e tremenda, e nell'insistere su questo duplice aspetto, è andato certamente al di là delle filosofie della vita, che proprio il suo lato conturbante hanno dimenticato, nella celebrazione immediata dei valori vitali. Egli ha ben saputo darci il senso «dell'estasi della vita e dell'orrore della vita» (Baudelaire).

Ma il pensiero di Schopenhauer non si esaurisce in questa geniale intuizione della vita. Gli aspetti negativi dell'esistenza sono stati i primi a imporsi alla sua attenzione di filosofo: di fronte ai mali della vita il filosofo non può chiudere gli occhi e questa esperienza del male nella sua radicalità, cui fa riscontro — come si è detto — il bisogno di una salvezza trascendente, gli impedisce quel *ja sagen* alla vita, che è stato la parola d'ordine di tanto irrazionalismo contemporaneo. Come fine e valore ultimo egli pone l'autosalvazione dell'uomo dal processo vitale in cui è immerso e questo processo viene così relativizzato in un più ampio orizzonte. La vita, la volontà di vivere, non sono per Schopenhauer l'Assoluto; al di là dell'esperienza mondana si apre per lui lo spazio ultramondano della quiete e del riposo infinito, che egli indica come lo spazio della negazione della volontà di vivere e in cui viene meno il pulsare tremendo della vita empirica, con le sue lacerazioni, i suoi contrasti che l'armonia, come abbiamo visto, non doma ma rende possibili.

La filosofia di Schopenhauer non è così soltanto una cosmologia, ma anche una filosofia che fa sentire i limiti del mondo: «Presso di me», egli disse, «il mondo non colma tutta la possibilità di ogni essere, ma vi lascia ancora molto spazio per ciò che indichiamo solo negativamente come rinneazione della volontà di vivere»¹⁰. Egli è da una parte il filosofo della vita, il costrutto-

¹⁰ H III 740; M II 704.

re di una cosmologia che magnifica il senso della vita sino a riportarla alla sua sorgente ultima, al di là del nascere e del perire delle cose e nel dinamismo incessante della realtà (si pensi a come vive questa verità di fronte al pensiero della morte il senatore Thomas Buddenbrook nei *Buddenbrook* di Thomas Mann); dall'altra è invece il filosofo della negazione della vita, che mette in luce senza pietà le disarmonie e i contrasti ad essa inerenti e indica nel trascendimento di essa e del suo fluire la via a quella redenzione il cui bisogno è correlativo alla presa di coscienza dei mali del mondo.

Viene così in luce il carattere autentico del suo pessimismo, termine che nel suo significato rigoroso non sta a indicare una disposizione soggettiva o uno stato d'animo di fronte alle cose del mondo e agli avvenimenti della storia, e neanche sta a indicare la tesi che se si mettono sulla bilancia i mali e i beni del mondo, subito essa penderà dalla prima parte (tesi pur vera per Schopenhauer!). In realtà non è la quantità del male, ma il fatto stesso della sua esistenza che è decisivo. Il fatto che mille persone vivano nella fortuna e nel benessere non può far da contrappeso alla sofferenza e alla disgrazia di uno solo. Quel che è ripugnante nell'ottimismo è l'accettazione della realtà esistente, che si fa apologia, giustificazione di essa. «Ho votato tutto il mio odio all'ottimismo», egli disse a uno dei suoi interlocutori, «perché (l'ottimismo) disonora l'uomo e lo snerva, persuadendolo che non c'è male da combattere, che tutto è giustificabile, legittimo, necessario, tutto eccettuato lo sforzo, che è il cominciamento della virtù, e il sacrificio che ne è la consacrazione»¹¹. Proprio questa inconciliabilità con l'ordine esistente che mette in gioco non solo il nostro essere fisico ma anche quello morale, nel pessimismo trova la sua voce.

Il pessimismo di Schopenhauer non si fonda così solo su considerazioni eudemologiche, che pure sono le più note (con la fundamentalità della volontà è posta la fundamentalità del dolore, essendo la volontà già di per sé bisogno e mancanza e quindi dolore). Esso si nutre di considerazioni diverse, come quelle già citate sulla nullità dell'esistenza (folle corsa verso la morte che si rivela chiaramente nella fugacità del tempo), sulla rarità con cui il valore (estetico, morale, ecc.) si incontra in

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Gespräche*, ed. di A. Hübscher, Stuttgart 1971, p. 330.

questo mondo che sembra quasi volerlo respingere, sulla casualità che domina nella vita e frustra ogni risultato raggiunto... Esso culmina infine nel riconoscimento dell'esistenza come colpa. È questo un elemento importante perché ribadisce il carattere morale o meglio etico-religioso del pessimismo, alla luce del quale si può comprendere perché Schopenhauer proprio attraverso questa visione del reale, che libera l'uomo da ogni illusione mondana, lo apre infine a una speranza trascendente.

Il sentire la propria esistenza come colpa, il mondo come qualcosa che è ma non dovrebbe esserè, implica infatti, sia pure oscuramente, il sentimento che l'esistenza fisica del mondo non esaurisce il suo significato, o — come Schopenhauer dice più volte — che il significato ultimo del mondo non sia fisico ma morale. La descrizione della volontà di vivere esprimendosi nel cozzo delle forze contrastanti avrebbe potuto anche inquadrarsi in un mondo naturalisticamente inteso, al di là del bene e del male (dando a questi termini un significato etico): ora apprendiamo che questo stato di cose è frutto di una volontà che è venuta meno a un dover essere originario, optando per l'esistenza mondana e il peccato. È difficile allora sottrarsi all'impressione (che è certamente più che una impressione) che la volontà di vivere, che abbiamo imparato a conoscere, non esaurisca la realtà in sé delle cose, ma che sia soltanto l'aspetto di superficie di una realtà più profonda e ben altrimenti qualificata. Il sentimento di colpa (come quello della compassione, autentico sentimento etico-religioso, metafisicamente rivelativo) si pone così come rivelativo di una positività cui si è venuti meno nella stessa negatività, ponendo il problema di come ritornare ad essa. Si pone cioè il passaggio da un mondo di colpa e di dolore al mondo della redenzione: questa transizione implica il trascendimento del molteplice del mondo fenomenico e delle volontà particolari per ricongiungersi a un principio unitario, privo di individuazione, che nei confronti della volontà obbiettivata nel molteplice rappresentativo, si pone come volontà nello stato di negazione: *Noluntas*.

Ciò che rende questo passaggio difficile è l'asservimento del nostro intelletto alla volontà di vivere; la liberazione sarà possibile solo se l'intelletto saprà liberarsi da questa servitù, ed è proprio quello che avviene quotidianamente nella contemplazione estetica. Nella contemplazione estetica il mondo è infatti guardato disinteressatamente, le cose non sono più colte nella

loro relatività reciproca e nella relatività al nostro volere, ma nel loro carattere essenziale, come pure forme o idee platoniche. Lo sguardo di chi contempla esteticamente non è interessato, ma puro: il soggetto contemplante, cioè, si sottrae alle determinazioni fenomeniche, lascia cadere quanto in lui vi è di contingente e negativo per ritrovarsi come soggetto puro, «puro occhio del mondo» unito a questo mondo di forme ideali. L'esteta è per Schopenhauer come un redentore del mondo: egli supera in sé medesimo il temporale per aprirsi all'eterno e facilita anche agli altri uomini, con l'opera d'arte, la contemplazione estetica. La volontà, che prima era vissuta come dispersa e lacerata nel mondo della rappresentazione, è ora vissuta in un mondo armonico di unità ideali che costituiscono l'obiettivazione adeguata di essa.

La penetrazione nelle dimensioni più profonde dell'esperienza comincia dunque con l'arte. Ma la liberazione che offre l'intuizione estetica è sempre solo provvisoria, legata com'è ai brevi momenti in cui essa si realizza. Nasce dunque il problema di una liberazione definitiva, che è quella che si raggiunge con l'ascesi, condizionata a sua volta dalla pietà: la pietà è per Schopenhauer, come già si è accennato, un vero e proprio sentimento metafisico, rivelativo dell'unità dell'essere e del dolore che tutto lo percorre. «Attraverso la pietà divenuto veggente» (Wagner), l'uomo giunge ad oltrepassare d'un tratto le barriere che lo separano dai suoi simili, a stringersi in solidarietà con essi, soffre il dolore altrui come suo dolore e assume il bene altrui come motivo della propria azione. La partecipazione al dolore universale diventa un «quietivo» per la volontà umana, che può così giungere alla propria autonegazione. La rinneazione della volontà di vivere è al tempo stesso liberazione dal male e dal dolore che di essa è manifestazione, raggiungimento di uno spazio di quiete e di silenzio, al di là dei conflitti che ritroviamo ad ogni istante della nostra esperienza temporale.

La negazione con cui Schopenhauer conclude la sua filosofia non è però assoluta. Il nulla cui la rinneazione della volontà di vivere mette capo è sempre solo un nulla relativo, il nulla di questo mondo in cui viviamo, e questo mondo non esaurisce per Schopenhauer le possibilità dell'essere. Solo chi è ancora prigioniero del mondo fenomenico teme quel che rimane dopo il superamento della volontà di vivere come il nulla assoluto. Quella gioia positiva che accompagna l'intuizione estetica e che

prova anche l'uomo virtuoso (in quanto la pietà, liberandolo dalla cupa preoccupazione per la propria esistenza, lo immette in un mondo di fenomeni amici), culmina nell'ascesi, che non è concepibile se non come un'esperienza di un regno di pace profonda e di beatitudine, di un regno della grazia, al di là del mondo cieco e violento della volontà di vivere. È qui che avviene nella filosofia di Schopenhauer il richiamo alla mistica, come espressione positiva di quel che la filosofia dice solo negativamente. La filosofia ci porta sino alla negazione e ci fa avvertiti che questa negazione è solo relativa: ma ciò che con questa negazione si guadagna si rivela solo nell'esperienza mistica che per Schopenhauer si atteggia, al di là dei simboli diversi in cui essa si esprime nelle diverse culture, come esperienza di una positività originaria, nei cui confronti tutto ciò che è contenuto in questo mondo svanisce, esperienza di una realtà ineffabile e beatificante.

Da questo mondo a cui ci apre il misticismo provengono quella *Sehnsucht* religiosa, quegli impulsi alla contemplazione e creazione del bello, quegli stimoli all'amore e al sacrificio, senza dei quali la nostra vita non sarebbe che «un insieme di fenomeni triviali»: la presenza di questo mondo in noi, sia pure più come presagio che come possesso, è sufficiente a farci capire che il mondo di violenza e di dolore in cui viviamo non è ultimativo e ad aprirci a una speranza trascendente. In uno dei suoi ultimi aforismi così Schopenhauer esprime questa speranza e riassume in poche linee il suo sentimento fondamentale della vita:

«Se ora, come qui è accaduto, si è fatto l'occhio alla *cattiveria* umana e forse se ne è rimasti spaventati, è necessario volgere immediatamente lo sguardo alla *desolazione* dell'esistenza umana e di nuovo, quando questa ci abbia spaventato, ritornare alla cattiveria dell'uomo: si troverà allora che esse si bilanciano, e ci si accorgerà dell'eterno giudizio, in quanto si osserverà che il mondo stesso è il giudizio universale... Questo è il *sansara*, e in esso si rivelano ogni sorta di cose, ma più di tutto il mondo umano come quello nel quale, dal punto di vista morale, predominano in modo spaventoso la cattiveria e la bassezza, dal punto di vista intellettuale l'inetitudine e la stoltezza. Tuttavia in esso, sebbene molto sporadicamente, ma pure sempre sorprendendoci ogni volta, si hanno manifestazioni di bontà e di rettitudine, anzi di nobiltà d'animo, così pure di grande intelligenza e riflessività, anzi di genialità. Queste non scompaiono mai del tutto: le vediamo scintillare di fronte a noi come punti

luminosi che spiccano nella grande massa oscura. Dobbiamo prenderle come pegno che in questo *sansara* è insito un principio di redenzione, il quale può riuscire ad affermarsi compiendo e liberando il tutto»¹².

3. L'attualità della filosofia di Schopenhauer

Sotto un certo aspetto dimostrare l'attualità della filosofia di Schopenhauer è sin troppo facile. Il suo pensiero è infatti ben presente nella cultura contemporanea e in quelle filosofie che, assieme alla sua, ne sono la matrice. Si pensi a Kierkegaard e all'esistenzialismo, a Nietzsche e ai filoni irrazionalistici del pensiero contemporaneo, a Freud e alla psicologia dinamica, ma anche a Bergson, a Wittgenstein e alla Scuola di Francoforte. Si pensi inoltre alla sua presenza sotterranea, ma talvolta esplicita, nella grande letteratura contemporanea: da Melville a Thomas Hardy, da Tolstoj a Maupassant, da Zola a France, dal giovane Kafka a Thomas Mann e Hermann Hesse, per ricordare solo alcuni celebri nomi.

Ma qui vorrei sottolineare quella che può essere la sua rilevanza per noi oggi, nella presunzione che valga per la filosofia in genere quel che Max Scheler ha detto per l'etica: «Dopo tutto l'etica è un affare terribilmente serio e se non è in grado di darmi direttive su come io debba essere e vivere per vivere giustamente ora in questo contesto, a che scopo coltivarla?»¹³.

Ora, mi pare di potere affermare l'attualità della filosofia di Schopenhauer in due campi soprattutto: quello concernente la religione e quello concernente la vita sociale.

A prima vista questa mia proposta di attualità può apparire paradossale.

Circa il primo punto. Non è stato forse Schopenhauer proscritto dalle varie chiese, guardato con diffidenza dalle teologie ufficiali che pure hanno saputo utilizzare filosofi come Hegel, e persino come Feuerbach e Marx? Di più, l'anima della sua filosofia è certo il pessimismo; e il pessimismo, che porta al parossismo il tema della presenza del male nel mondo, non è una

¹² H VI 232-233; P 872-873.

¹³ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle ²1921, p. 23.

filosofia virtualmente atea, nel senso che una delle ragioni dell'ateismo può essere l'incompatibilità fra l'immensa presenza del male e l'esistenza e la bontà di Dio?

In realtà, le cose non sono così semplici. Mi rifaccio alle tesi suggestive che Augusto Del Noce è venuto proponendo da più di un trentennio sull'ateismo e che a mio parere non hanno ricevuto sufficiente attenzione nel nostro ambiente culturale¹⁴. Sull'ateismo, giudicato da un punto di vista religioso, qual è quello da cui qui ci si pone, vi sono due posizioni. Quella, diciamo così, tradizionale: per essa l'ateismo ha come inevitabile conseguenza la creazione degli dei falsi e bugiardi; negata cioè la divinità, che è l'oggetto proprio dell'atto religioso, l'uomo che questo atto non può non compiere, in quanto l'esigenza religiosa gli è costitutiva, finisce con il divinizzare certi tratti del mondo (la politica, il sesso, la razza, ecc.). Ad essa si oppone quella moderna o meglio contemporanea (presente sia in filosofia sia in teologia) che vede nell'ateismo l'occasione per un processo positivo che porta alla purificazione dell'idea di Dio: l'ateo non fa che respingere rappresentazioni inadeguate della divinità e con ciò pone le premesse indispensabili perché il vero volto di Dio si riveli.

Ora, è il pessimismo e non l'ateismo a produrre questa purificazione. Carattere dell'ateismo è infatti quella riconciliazione dell'uomo con il mondo che — l'abbiamo visto — è proprio ciò che il pessimismo esclude. La considerazione della presenza del male, del negativo nel mondo, apre l'uomo se non a Dio, a quello che un filosofo contemporaneo ha chiamato lo «spazio di Dio», gli rende impossibile quella chiusura nel mondo o quell'abbraccio del mondo, che è il presupposto primo e ineliminabile di ogni ateismo. Si può vedere una controprova di ciò nel fatto che anche filosofie che si definiscono atee, nonostante tale ateismo implicino, per gli elementi pessimistici che portano

¹⁴ Cf. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1962. Per la storia del pessimismo si debbono vedere di Del Noce anche i saggi seguenti: *Martinetti nella cultura europea, italiana, piemontese*, in AA. Vv., *Giornata martinettiana*, Torino 1964, pp. 63-94; *G. Rensi tra Leopardi e Pascal*, in AA. Vv., *Atti della «Giornata rensiana»*, Milano 1966, pp. 60-140. Per una interpretazione dell'ateismo che riprende, svolgendola con sensibilità aperta al moderno, la concezione tradizionale, cf. fra i filosofi contemporanei M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 1954. Scheler ha avuto sentore del significato religioso del pessimismo affermandone la superiorità sul piano religioso nei confronti del «teismo senza caduta» (*ibid.*, p. 228).

seco, momenti religiosi: così la filosofia di Nietzsche e quella di Marx per quegli aspetti per cui si oppongono alle false teodicee dell'hegelismo e del liberalismo economico. Il processo verso l'ateismo puro nell'ambito di un determinato pensiero implica sempre l'espunzione degli elementi pessimistici in esso ancora presenti: così la realizzazione dell'ateismo per Nietzsche importò la liberazione dello schopenhauerismo iniziale di questo pensatore da ogni elemento religioso, il che avvenne con un congelamento completo dal pessimismo.

In questo senso mi pare di potere parlare di una rilevanza attuale di Schopenhauer per il pensiero religioso: nel senso che la sua filosofia apre l'uomo a una trascendenza mantenuta rigorosamente tale e purificata da ogni rappresentazione mondana. Questa valutazione è legata a sua volta a presupposti che qui non posso fare altro che enunciare per la chiarezza del mio discorso, sebbene meriterebbero ben altro approfondimento e discussione: 1) l'apertura alla dimensione della trascendenza è la condizione essenziale di ogni atteggiamento religioso; 2) la crisi del pensiero religioso contemporaneo dipende proprio dall'oblio di questa dimensione o almeno da un indebolimento del suo senso e avvertimento. Resta poi da vedere se il pessimismo schopenhaueriano non contenga in sé elementi che bloccano l'espansione di questa sua virtualità religiosa, sicché la piena realizzazione di essa non implichi il suo superamento in un'altra forma di filosofia; ma, quale che sia questa forma, se vuol essere filosofia autenticamente religiosa, deve mantenere in sé in qualche modo il momento che abbiamo segnalato e che nel pessimismo schopenhaueriano si annuncia¹⁵.

Vengo ora al secondo punto. Anche qui non nego l'apparenza di paradossalità. Le critiche più dure alla filosofia di Schopenhauer sono venute proprio dal campo della filosofia sociale o politica: si pensi all'accusa di «apologia indiretta del capitalismo» con cui Lukács nella *Distruzione della ragione* credette di potere bollare il pensiero di Schopenhauer. Senonché, l'influsso esercitato dal suo pensiero sulla Scuola di Francoforte, che ci ha dato l'ultima grande filosofia sociale, ci dovrebbe anche qui mettere in guardia contro giudizi troppo affrettati. La questione

¹⁵ Sulla posizione religiosa di Schopenhauer e sulla necessità di questo superamento, cf. G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano 1969.

è molto complessa e solo oggi si comincia ad apprezzare questo aspetto del pensiero di Schopenhauer. Diremo soltanto che mentre fino a non molto tempo fa tutta la politica sembrava incentrarsi intorno all'opposizione progresso-reazione, oggi la scena è cambiata: ci si è accorti infatti che anche la realizzazione di molto di ciò che passava per progressivo non ha mantenuto quel che prometteva. Una politica essenzialmente impostata su quella opposizione appare insufficiente come guida all'azione nel mondo contemporaneo; sempre più si sente invece l'esigenza di una politica che tragga la sua ispirazione dalla difesa dell'individuo contro le tendenze totalitarie, sia in oriente sia in occidente, che come ben sappiamo costituiscono la vera minaccia per l'uomo contemporaneo.

La filosofia di Schopenhauer, contro la mitizzazione del progresso, della società, dello Stato, ha sempre insistito sulla centralità dell'individuo e sulla profonda solidarietà che lega gli uomini di fronte al dolore: la sua stessa etica è in fondo ispirata da una profonda *pietas* per l'individuo e per le sue sofferenze che si tratta di alleviare con un'azione concreta la quale, smessa ogni pretesa sfociante in astratti utopismi, proprio di queste sofferenze faccia il suo punto di riferimento costante. Schopenhauer è su questo punto molto esplicito:

«Come nella natura solo la specie è reale, i generi sono semplici astrazioni; così nel genere umano solo gli individui sono reali, i popoli e le loro vite sono semplici astrazioni»; «non del fatto e del successo, bensì del *volere* si tratta nell'etica, e il *volere* stesso si presenta soltanto nell'individuo. Non il destino dei popoli, il quale esiste solo nel fenomeno, ma quello dell'individuo si decide *moralmente*. I popoli sono propriamente semplici astrazioni: gli individui soltanto esistono realmente»¹⁶.

Vorrei concludere su questo punto con un passo di Max Horkheimer, che in un bellissimo saggio su *Pessimismo oggi* (1971) mi pare abbia eccellentemente espresso questo carattere della filosofia di Schopenhauer, sottolineando la congiunzione della sua problematica religiosa con quella sociale. Horkheimer parte dalla considerazione dell'uomo contemporaneo, la cui esistenza è minacciata dalla «società amministrata» in cui vive, da quello che egli considera il totalitarismo tecnocratico odierno

¹⁶ H III 505; M II 541; H III 677-678; M II 720-721.

conseguente a quell'assolutizzazione del processo tecnico-scientifico che porta seco lo svanire della problematica etico-religiosa del senso della vita¹⁷. A questo processo egli così reagisce:

«Colui che pensa, che non è conformista, può tentare di conservare non pochi momenti della cultura, accanto a molti altri, quelle che per Schopenhauer sono le virtù essenziali del 'compatire' e del 'congiungere' e persino la tutt'altro che moderna nostalgia di un Altro che il puro al di qua... Sola rimane, per quanto anch'essa minacciata dal progresso tecnico, la nostalgia comune agli uomini che non ignorano la miseria del passato, l'ingiustizia del presente e la prospettiva di un futuro che tende a soffocare il senso spirituale. Se tali uomini si riunissero, essa potrebbe fondare una solidarietà contenente in sé elementi teologici in forma non dogmatica. Al loro atteggiamento in ultima analisi negativo si associerebbe quella che qui a Francoforte è chiamata 'teoria critica'. Gli uomini uniti da questa nostalgia non potrebbero affermare nulla sull'Assoluto, su una realtà intelligibile, su Dio e la redenzione, non potrebbero promulgare il sapere, ogni sapere, come verità assoluta, ma potrebbero tuttavia estendere la solidarietà, indicare che cosa è da mutare e che cosa da conservare ai fini di una diminuzione della sofferenza umana nei confronti di un progresso che, quand'anche è caro da pagare, è tuttavia necessario. A questo pessimismo teorico si potrebbe allora unire una prassi non priva di un tratto ottimistico che, memore del dolore universale, cerchi nonostante tutto di migliorare quel che è possibile»¹⁸.

¹⁷ Per una esposizione delle tematiche di Horkheimer in connessione con il pessimismo, cf. W. POST, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*, München 1971.

¹⁸ Cf. M. HORKHEIMER, *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1972, pp. 142-143.

II

IL SANTO COME FORMA DI VITA

Riflessioni sulla dottrina non scritta di Schopenhauer

WOLFGANG SCHIRMACHER*

1. La scomparsa del santo nello spirito dell'età moderna

Che un santo sia imbevuto delle più assurde superstizioni o sia un filosofo, non ha per Schopenhauer alcuna importanza. Poiché il santo dà prova della propria identità solo attraverso la propria condotta di vita; per cui presso tutte le popolazioni e in ogni epoca storica il modo di agire dei santi rivela una sorprendente concordanza. Questa celebre definizione del santo in Schopenhauer¹ è un esempio straordinario del suo realismo privo di illusioni e il richiamo forse più significativo alla *ungeschriebene Lehre* del filosofo². Il modo sorprendentemente deciso in cui «l'ateo religioso» Schopenhauer³ prende le difese del santo costituisce inoltre un valido punto di partenza per la riabilitazione della figura del santo nell'età postmoderna.

Tutto questo non risulta essere molto chiaro perché l'immagine del santo si presenta con tonalità alquanto sbiadite. Nell'attuale mondo profano il santo è considerato ancora solo come una leggenda edificante. La visione autocritica secondo cui nessuno di noi è santo suscita un netto senso di rifiuto nei

* Traduzione di CHIARA ZANONI ZORZI

¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, a cura di A. Hübscher, Wiesbaden 1972, vol. II, p. 453; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, di N. Palanga, a cura di G. Riconda, Milano 1969, p. 427.

² Cf. a questo proposito anche W. SCHIRMACHER (a cura di), *Schopenhauer, Insel-Almanach auf das Jahr 1985*, Frankfurt a.M. 1985, p. 11ss.

³ Questo tema è stato sviluppato da W. WEIMER nel saggio *Schopenhauer und der Atheismus*, in *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*, a cura di W. Schirmacher, Stuttgart 1982, pp. 364-373.

confronti di qualsiasi tentativo di attribuire al santo una dimensione quotidiana. Alla provocante figura del santo la nostra società non concede più nemmeno un'esistenza marginale. Al di fuori del mondo cattolico l'esigenza di santità sembra essere divenuta pura superstizione⁴.

Nello spirito dell'età moderna non c'è più posto per la figura del santo. Può allora essere compito del filosofo rivedere questo giudizio sul santo espresso da un'epoca razionalista? Neppure la critica postmoderna della ragione che cerca di riparare altri atti di violenza del pensiero discorsivo⁵ intende salvare il santo nella sua autocomprensione. È infatti fin troppo chiaro che il santo può essere tale anche in virtù di una lampante violazione della ragione percettiva; egli è in ultima analisi un prodotto altamente artificiale di stampo metafisico. Nelle dottrine religiose il sacro è per lo più subordinato al divino e trova una sua collocazione nel sistema teologico. In occidente il santo rappresenta egregiamente la gerarchia dell'ordine cosmico e conferisce un'immagine comprensibile al principio della ragione⁶.

Nel migliore dei casi l'insegnamento della santità appare come un travestimento della verità la quale, secondo la nota espressione di Schopenhauer sulla religione, non può «mostrarsi nuda al popolo»⁷. Ma noi, figli disillusi dell'età moderna, siamo arrivati nel frattempo a diffidare anche delle «nude verità», poiché la loro arrogante pretesa di chiarezza e di attualità è solo un antropocentrico colpo di mano e rende in certo qual modo irriconoscibile l'autentico processo di conquista della verità⁸. Con ciò siamo peraltro ancora ben lontani

⁴ Sul tentativo di salvare taluni elementi del santo anche alla «fine dell'età moderna» si veda R. GUARDINI, *Die Macht*, Würzburg 1951, p. 16ss; tr. it. *Il potere*, di Marisetta Paronetto Valier, Brescia 1963, p. 19.

⁵ Questo tema fu affrontato tra l'altro nel convegno «Schopenhauer-Nietzsche», tenutosi nel 1983 a Francoforte; cf. a questo riguardo W. SCHIRMACHER, *Konkurs der Vernunft als Lebenskrise. Zur Aktualität von Schopenhauer und Nietzsche*, in 65. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M. 1984, p. 7ss.

⁶ Un'illustrazione dello sfondo filosofico si ha in W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg i.B.-München 1983; si veda soprattutto il c.V, «Beitrag der christlichen Metaphysik», pp. 146-204. La medesima problematica viene affrontata solo indirettamente nel meritevole studio di R. OTTO, *Das Heilige*, München 1947; tr. it. *Il sacro*, di E. Buonaiuti, Milano 1976.

⁷ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, cit., p. 183.

⁸ Cf. W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit*, cit., p. 94s.

dall'accettare «verità sacre rivelate»⁹. Queste riguardano i credenti, con i quali non è il caso di stare a questionare.

2. Il sacro come conoscenza intuitiva

Ci chiediamo ora però se rifiutando la possibilità del santo non finiamo con l'impedire all'uomo un'esperienza esistenziale decisiva. Al pari di grandi filosofi prima e dopo di lui, Spinoza ha concepito questa esperienza come sapere intuitivo e come *amor Dei intellectualis* e le ha attribuito un ruolo primario¹⁰. Tale sapere ha conseguenze pratiche immediate¹¹. Anche per Schopenhauer la conoscenza intuitiva e immediata dell'essenza del mondo viene a scuotere «l'uomo nella sua interezza». Più in particolare, il santo impersona la capacità dell'uomo di guardare al dolore come a qualche cosa di ineliminabile e di impersonale. Questo tipo di conoscenza della realtà presuppone comunque che il santo non sia toccato contemporaneamente dal dolore, non avverta alcuna mancanza, bensì agisca per pienezza¹². Poiché solo in una simile conoscenza pienamente disinteressata l'uomo giunge all'acquietamento della volontà del mondo che altrimenti ci trascina in una «lotta senza fine». La forma esistenziale del santo e il suo significato si esprimono nella capacità di opporsi alla «volontà di vivere» nella vita stessa, mediante rinuncia, concentrazione e gioia.

Per penetrare la dottrina non scritta di Schopenhauer sino a scoprire dietro la maschera del pessimista l'anima mistica del filosofo tedesco non bisogna lasciarsi sviare dall'aspetto esteriore spesso stravagante del santo. Ciò che a Schopenhauer vera-

⁹ Cf. su questo problema K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, di F. Costa, Milano 1970.

¹⁰ Cf. su Spinoza W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit*, cit., pp. 53-93. Rudolf Otto ha cercato di esprimere il medesimo concetto come *sensus numinis*: R. OTTO, *Il sacro*, cit., pp. 60-111.

¹¹ Cf. a questo proposito R. WIEHL, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Göttingen 1983 (relazioni della seduta della Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 1/4).

¹² Per quanto concerne i concetti di mancanza e di pienezza nella nostra condotta di vita, cf. W. SCHIRMACHER, *Askese und Bedürfnis, Herausforderung zu einem Grundsatzstreit in der praktischen Philosophie*, in *Hegel-Jahrbuch 1984*, a cura di H. Kimmerle, Roma 1985.

mente interessa sono le modalità di realizzazione di quella forma di vita che corrisponde alla *unio mystica*. Il carattere elitario del santo sottolineato da Schopenhauer non è in contraddizione con la quotidianità della sua esistenza. In ogni vita, nei nostri istanti eroici, ricchi di amore e di saggezza, si realizza «per un istante» — come dicevano i mistici tedeschi — il santo. Infatti la volontà del mondo, che nel santo emerge solo nel momento della sua libertà, è originariamente santa, vale a dire una totalità pacata in se medesima.

I pochi accenni che Schopenhauer nella sua opera fa alla «volontà che si rivolge» tendono a custodire il mistero, piuttosto che a svelarlo. La conoscenza intuitiva che oscilla per così dire lieve nel cosmo e si rende visibile nelle azioni del santo, non può venir insegnata, ma solo sperimentata nella prassi.

3. La volontà di compassione

La metafisica della volontà di Schopenhauer culmina in un'etica della rinuncia. Questa è voluta dalla volontà stessa che nel mondo fenomenico possiamo sperimentare solo come volontà cieca, eternamente in tensione e dilaniata in sé medesima. Nella volontà di compassione, la volontà del mondo si sottrae alla forza vincolante della realtà fenomenica e si volge in volontà in sé. Dai mistici occidentali così come dal pensiero orientale abbiamo appreso che questo volgersi della volontà implica un passaggio dall'essere al nulla. Ciò non è sinonimo di annientamento, come credono gli occidentali cultori dell'essere; diciamo piuttosto che proprio dal nulla deriva un'etica che dobbiamo vivere. Nessuno meglio del santo impersona la dimensione di pietà sottolineata da quest'etica. Fin dalle origini dell'umanità il santo dimostra che è possibile vivere il nulla e che nel nulla regna una pace superiore ad ogni tipo di ragione¹³. In realtà noi siamo in grado di uscire dall'eterno circolo del dolore e del reciproco annientamento, così come

¹³ Tale concetto è stato sottolineato da Paul Deussen, indologo e primo presidente della Schopenhauer-Gesellschaft nella sua interpretazione del «principio della negazione». Cf. P. DEUSSEN, *Die Elemente der Metaphysik*, Leipzig 1919, p. 266s.

siamo capaci di non contribuire, almeno con la nostra condotta personale di vita, alla crescita della sofferenza umana. In questa prospettiva i motivi dell'agire si rivelano insignificanti poichè, come dimostra il santo, la pietà rinuncia all'azione.

Fra tutti gli uomini il santo è il più ricco di pietà nel senso che riesce a identificarsi totalmente in ogni uomo sofferente. La formula Veda «tat twam asi» è tipica della filosofia schopenhaueriana. Qui scompare l'egoismo individuale così come l'egoismo della specie umana, che considera del tutto naturale il fatto che l'uomo sia al centro dell'universo. L'ardore che fa del santo un modello letteralmente splendente in questo mondo oscuro penetra nella sfera delle cose in sé. Esso è sorretto da una originaria ed essenziale intuizione del mondo e non da una pura teoria che ci conduce al sacro.

Questa distinzione appare in Schopenhauer ben evidente. Si vedano a questo proposito soprattutto i passaggi seguenti¹⁴:

«La vita è paragonabile a una via circolare, coperta, fuorché in qualche tratto, di carboni ardenti, e che noi dobbiamo percorrere; gli illusi, confortati dalla freschezza del tratto in cui si trovano, o che si vedono vicino, seguitano a percorrerla».

Ma questo percorso in apparenza sicuro, con tutta l'illusione collettiva che in esso si manifesta, è costantemente minacciato da bastian contrari, da persone stravaganti e sensibili. Il filosofo, l'artista e il santo strappano il «Velo di Maja», ciascuno nel modo che più gli si addice:

«Ma chi, riuscendo a vedere oltre il *principium individuationis* riconosce la natura delle cose in sé e con ciò del tutto, non è più capace di simili conforti: vede che dappertutto è lo stesso e se ne va».

Nella volontà di compassione «si risveglia» (come dicevano i mistici) la volontà verso se stessa, dopo aver spento ogni animosa cocciutaggine umana. Tale evento fondamentale trova la sua manifestazione nella forma di vita del santo, per il quale secondo Schopenhauer vale quanto segue:

«La sua volontà si rivolge: non afferma più la propria essenza specchiantesi nel fenomeno: la nega. Il fenomeno in cui si manifesta il

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 422.

rivolgimento è il passaggio dalla vita all'*ascesi*. L'uomo non si contenta più di amare i suoi simili come se stesso, e di fare per loro quello che farebbe per sé; ma sorge in lui una ripugnanza per quell'essere di cui è manifestazione il suo stesso fenomeno, cioè, per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai»¹⁵.

La volontà di compassione, intesa come ritorno della volontà a se medesima, attraversa varie fasi. L'amore per il prossimo rappresenta solo un inizio. Solo il distacco derivante dalla ripugnanza e dall'odio verso se medesimi porta alla liberazione dal giogo della vita.

4. Ontologia negativa ed etica ascetica

L'atteggiamento etico del santo trova le sue radici nell'ontologia negativa di Schopenhauer. Ci si ricollega così a una grande tradizione filosofica che muovendo dall'ontologia ha cercato di sviluppare un'etica¹⁶. In seno a tale tradizione filosofica valeva il seguente principio: «Agisci come sei», un principio destinato a rivelarsi insufficiente per il fatto che troppo spesso l'«essere» dell'uomo era costituito di azioni malvage non giustificabili da alcuna etica. La svolta rivoluzionaria con cui Schopenhauer nega l'essere consente tuttavia un'etica ontologica di tutt'altro genere. Il santo rinnega «l'essenza, anche in quanto si manifesta in lui e si esprime nel suo corpo; il suo agire smentisce recisamente il suo fenomeno e lo contraddice»¹⁷. Questo agire che trae le proprie conclusioni da una ontologia negativa è propriamente etico e si realizza attraverso la pietà, la quale elimina il possibile egocentrismo della negazione.

Per comprendere adeguatamente l'analisi schopenhaueriana del rapporto fra etica e ontologia ci si deve comunque tenere lontani da un'immagine tradizionale di morale della compassione. Sarebbe invece utile ricordare le affinità della filosofia di Schopenhauer con il pensiero orientale, che non considera in alcun modo sconveniente l'unione del nulla con l'azione¹⁸. La

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. W. SCHIRMACHER, *Ontologie und Ethik bei Spinoza und Leibniz*, in «*Studia Leibnitiana*», Supplemento XX (1981), pp. 54-66.

¹⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 422.

¹⁸ Ciò è stato egregiamente dimostrato da Yasuo Kamata; cf. Y. KAMATA, 65. *Schopenhauer-Jahrbuch*, a cura di W. Schirmacher, Frankfurt a.M. 1984, pp. 233-237.

definizione schopenhaueriana della compassione, per quanto possa essere incompleta dal punto di vista fenomenologico¹⁹, sfugge alla critica del suo infedele discepolo Nietzsche²⁰. Poiché il nocciolo dell'etica di Schopenhauer non è costituito dalle fantasie del desiderio del «Zu-kurz-Gekommen» o dal segreto amor proprio; essa è caratterizzata ben più dal rigore con cui viene rifiutata la volontà di vivere in tutti i suoi fenomeni. Potrebbe essere lo stesso rigore che per Nietzsche è insito in «tutti coloro che sono capaci di creare», sacrificando ciò che già esiste per produrre qualche cosa di nuovo e di personale. La negazione del tutto in Schopenhauer e l'affermazione del tutto in Nietzsche sono probabilmente solo due diverse prospettive facenti parte di un'unica visione²¹. Determinante rimane il fatto che sia in Schopenhauer che in Nietzsche la conversione ha luogo nel singolo ed è un atto libero. Come unica differenza, Nietzsche definisce come «volontà di potere» ciò che per Schopenhauer è «volontà di compassione» e che si oppone per l'appunto alla necessità del dover volere. A uno sguardo attento si nota tuttavia come tale differenza riguardi forse più la terminologia che non la cosa in quanto tale.

L'elogio che Nietzsche fa dell'«apparenza estetica» e la sua negazione della verità ontologica corrispondono alla pacata negazione del mondo in Schopenhauer, impersonata dall'artista, dal filosofo e dal santo. L'asceta militante, sia quello delle immagini che quello della ragione o del corpo, è il fratello più esperto dell'artista creatore di Nietzsche: «Benché egli stesso non sia che fenomeno di volontà, cessa di volere, di attaccarsi a qualsiasi cosa e si tiene fermo in un'indifferenza che non fa eccezione»²². Indifferenza estetica, critica della ragione e avversione per il corpo non indicano tanto un'incapacità di vivere e di godere la vita, poiché in tal caso Epicuro non sarebbe santo²³. In realtà ciò che emerge dall'ascesi sono le proporzioni reali nell'universo. Posti di fronte al cosmo, alla totalità e alla santità,

¹⁹ Cf. W. SCHIRMACHER, *The faces of compassion*, in *Analecta Husserliana*, a cura di A.-T. Tymieniecka, Dordrecht (presumibilmente 1986).

²⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano 1968.

²¹ Tale aspetto viene analizzato approfonditamente da R. MARGREITER, *Allverneinung und Allbejahung*, in *65. Schopenhauer - Jahrbuch*, cit., pp. 103-115.

²² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 422.

²³ Sulla rivalutazione di Epicuro, cf. E.W. TIELSCH, *Der kritische Empirismus in der Antike*, Meisenheim 1981.

noi siamo «die Nichtigen». L'indocile mondo delle apparenze di Nietzsche sottintende questo e null'altro. In Schopenhauer il mondo dell'esistente non viene negato solo nel processo e nella costruzione di un altro mondo, ma «è» fin dall'inizio nulla — il nostro linguaggio è in grado di esprimerlo solo con il paradosso.

«Ciò che universalmente è ammesso come positivo, ciò che noi chiamiamo il reale, l'esistente, ciò la cui negazione viene espressa con il concetto di nulla preso nella sua più generale accezione, è precisamente il mondo della rappresentazione che dimostrai essere l'oggettività e lo specchio della volontà. Questa volontà e questo mondo siamo noi stessi; la rappresentazione in generale una delle sue facce; le forme di tale rappresentazione sono lo spazio e il tempo; quindi, tutto ciò che esiste deve, da tal punto di vista, esistere in qualche luogo e in qualche tempo. Alla rappresentazione appartiene indi anche il concetto, il materiale della filosofia, infine la parola, il segno del concetto».

Questi celebri passi di Schopenhauer a conclusione del suo capolavoro testimoniano la radicalità del suo rifiuto del mondo. Contrariamente a Nietzsche, Schopenhauer non crede in un secondo mondo suscettibile di essere creato dall'artista come mondo vero.

L'etica del santo si limita per così dire a toglierci terreno sotto i piedi. Nella rappresentazione non possiamo trovare salvezza. Il santo confuta la presunta certezza della parola e della dottrina. Poiché

«negazione, soppressione, conversione della volontà è anche soppressione e estinzione del mondo che ne è lo specchio. Non vedendo più la volontà nel detto suo specchio, ci domandiamo, inutilmente, dove se ne sia fuggita; non essendo possibile assegnarle un dove, né un quando, la piangiamo come se dunque se ne fosse svanita nel nulla»²⁴.

Questa lamentela è ingiustificata poiché la volontà, l'essenza del mondo e del santo non è andata perduta, ma ha ritrovato se stessa. I passi finali di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in cui il giovane Schopenhauer annuncia in modo inequivocabile la propria *ungeschriebene Lehre*, sono testimonianza di un equilibrio interiore e di una felicità priva di desideri, che in maniera così piena solo la libertà del mistico è capace di offrire.

Riesce il santo a vivere ciò che il filosofo può solamente

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 452.

pensare e ciò che l'artista scorge solo per pochi istanti? Di fatto tutte queste tre forme di vita ci lasciano intuire la «pienezza del mondo» di cui resero conto i sacerdoti Zen. È però il santo colui che in maniera esemplare confuta la paura del nulla e l'ideologia della terra ferma, poiché la sua vita è molto più di un sopravvivere e soprattutto non contrasta con la morte. Le frasi che concludono l'*opus magnum* schopenhaueriano hanno perso ogni eco del tormento della vita e non si può non cogliere in esse il tono di pacata saggezza dell'autore non ancora trentenne:

«Lo riconosciamo francamente: per coloro che sono ancora animati dal volere ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è il vero e assoluto nulla. Ma anche viceversa, per coloro in cui la volontà si è convertita e soppressa, questo mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, propriamente questo, è il nulla»²⁵.

A questo punto il «nulla» avrebbe potuto essere la chiave per una nuova opera e Schopenhauer avrebbe dovuto sviluppare un tipo di comprensione incline al silenzio. Ma il filosofo, suscettibile e permaloso, interpretò la fredda accoglienza (peraltro pienamente conforme alle usanze del tempo) riservata alla sua filosofia, come un secco rifiuto e un'intenzionale messa a tacere. Così trascorse il resto della propria vita a giustificare il suo primo grande parto, si mantenne in costante atteggiamento di difesa e non progredì di un solo passo (gli *Aforismi sulla saggezza della vita* che più tardi resero famoso Schopenhauer possono essere considerati solo come sentiero laterale, seppur legittimo).

Il salto che la parola finale «nulla» avrebbe consentito di fare non si verificò e così non siamo in grado di cogliere a pieno la dottrina non scritta del mistico Schopenhauer. Tutto ciò è estremamente importante poiché chi non consideri la mistica di Schopenhauer si trova alla fine fra le mani solo la negazione, il

²⁵ A. SCHOPENHAUER, *ibid.*, p. 487. Questo paragrafo centrale ha una particolare funzione anche nell'opera scritta, la cui recezione presenta ancor oggi numerose difficoltà. Di grande aiuto può essere a tale riguardo V. SPIERLING (a cura di), *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, Frankfurt a.M. 1984, in cui sono riportate non solo critiche contemporanee, bensì anche testi di notevole rilevanza per le fondamentali problematiche schopenhaueriane. Orientativi sono inoltre l'introduzione di Spierling, «Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus», e i suoi commenti relativi alle pubblicazioni allo stato dell'attuale ricerca.

desolato sogno piccolo-borghese del risoluto pessimista. E allora anche il santo sarebbe semplicemente una ulteriore dimostrazione della malvagità della vita e non invece principalmente una risposta alla miseria che affligge tutte le creature.

5. Fenomenologia del santo

Nel santo in quanto persona si realizza l'etica di Schopenhauer: non è forse questa una tesi troppo sbrigativa? Da che cosa si può riconoscere un santo, come distinguere i numerosissimi mistificatori dai pochi santi autentici?

Rudolf Otto, nella sua ancor oggi tanto attuale fenomenologia del sacro, ha definito, in riferimento all'India, «straordinariamente elevata» la percentuale di santi autentici²⁶. Il grande tentativo di Otto di ricondurre *a priori* il fenomeno del santo ad una categoria del sacro è in sintonia con il nostro modo di procedere nel dimostrare il santo come forma di vita. Anche Otto si rifà al santo non in quanto testimone storico della fede, bensì in quanto fenomeno che va osservato in modo neutrale, ed interpretato per quello che è. Otto considera il sacro come livello più fondamentale rispetto alla realtà comune e lo localizza in un *sensus numinis* radicato in tutti gli uomini. Determinante è per Otto il modo in cui riusciamo a interpretare il sacro riconoscendolo fra l'altro anche nella persona del santo. Così facendo si giunge però ad una nuova prospettiva, che è quella del realista Schopenhauer: solo attraverso il fenomeno del santo abbiamo conoscenza del sacro. Questa concrezione non ha una semplice funzione di mediazione, ma è l'unica prova di tutte le favole e di tutti i miti che la nostra fantasia insegue fin troppo volentieri.

La debolezza del punto di partenza di Otto si manifesta evidente là dove egli deve respingere dogmaticamente tutti i lettori che non possano esibire alcun «momento di commozione religiosa» nella storia della loro esistenza²⁷. In realtà tutto questo non esclude la possibilità di pervenire al sacro, né limita il passaggio alla sfera religiosa, come sembra credere Otto. Nel santo inteso come persona si può scorgere ciò che il sentimento

²⁶ R. OTTO, *Il sacro*, cit., c. 20.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

religioso ritrova per lo più solo in certe religioni. San Francesco d'Assisi, che per Schopenhauer rappresenta l'autentica personificazione dell'ascesi²⁸, incarna una forma di vita fatta di un'aperta tranquillità, capace di orientarsi senza fatica nel mondo, indifferente di fronte ai desideri di quest'ultimo e aperta a tutto ciò che è particolare. Il fatto poi che san Francesco fosse un figlio della chiesa cattolica ritenuto da taluni poco ortodosso è trascurabile di fronte a ciò che ci insegna la sua condotta di vita.

A chi voglia definire il modo di vivere del santo si impone anzitutto l'immagine paradigmatica dell'«uomo buono». Ciò non richiede alcun *sensus numinis* e ci rimanda alla nostra abituale accezione del termine santo, da non sottovalutare. Schopenhauer ha sottolineato che il santo non è semplicemente un uomo buono, ma in quanto uomo è un essere buono in sintonia con tutte le creature. Tutto questo può apparire astratto, ma rappresenta di fatto la concezione più concreta del santo. Il fatto che la figura del santo sia diversa da cultura a cultura, il fatto che non sia mai pura, ma si presenti solo con interferenze di ogni sorta, ha indotto Otto a non dedicare al «fenomeno del santo» la debita attenzione. Questo non sminuisce peraltro la validità dei risultati fenomenologici di Otto, dai quali emerge comunque abbastanza chiara anche la figura del santo come forma di vita.

Il sacro supera il morale, afferma Otto. Ciò non deve necessariamente essere in contrasto con l'opinione di Schopenhauer secondo cui l'etica si realizza nel santo. L'osservazione di Otto rivela semplicemente che l'etica schopenhaueriana non ha un fondamento morale, non è un'etica del dovere, bensì un'etica dell'essere. Se l'etica della pietà è diventata la nostra forma di vita non siamo più prigionieri del nostro egocentrismo. I momenti del numinoso sottolineati accuratamente da Otto riproducono in modo efficace l'atmosfera che l'etica di Schopenhauer esalta prendendo a modello il santo. Il santo è senza dubbio invaso dal sentimento del *tremendum*, della *majestas*, dell'*energeticum*²⁹, dell'infinitamente *fascinans*, del *deinos* e dell'*augustum*, e tutto ciò viene a costituire il suo particolare senso della vita.

²⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 428.

²⁹ Otto ritrova tale energia nel concetto della volontà di Schopenhauer - un'interpretazione certamente troppo limitata. Cf. sui momenti del numinoso R. OTTO, *Il sacro*, cit., cc. 3-7 e 9.

Otto fa giustamente notare che momenti irrazionali e razionali sono inseparabilmente congiunti nel santo; ma questa sua osservazione non viene poi approfondita ulteriormente. A lui preme anzitutto rappresentare il *sensus numinis* nei suoi effetti comuni e per questo gli sfugge la sorprendente estraneità del santo che tanto attrasse invece Schopenhauer. Il santo non segue l'ordine della metafisica, bensì lo infrange. Ciò non è in contraddizione con la nostra precedente affermazione secondo cui il santo è un prodotto assolutamente artificiale di stampo metafisico. Il sacro inteso come categoria *a priori* (secondo l'interpretazione data da Otto) che si manifesta nel santo non è infatti disgiungibile dalla metafisica occidentale, per lo meno da quella del nostro ambito culturale. Ma Schopenhauer ha trascurato la categoria metafisica del sacro e ha conferito alla figura sopraculturale del santo il ruolo di prova evidente.

I santi si presentano in ogni epoca «generalmente come figure molto stravaganti» (Otto). Secondo quella particolare metafisica che regola il modo comune di pensare e di sentire³⁰, il santo contravviene costantemente il buon costume e vi è in lui un che di inconciliabile con esso. In questo senso il santo è una figura di scandalo. Generalmente gli si mostra tuttavia rispetto, poiché non si riesce a comprendere la sua forma di vita. Se però questa forma di rispetto nei confronti di colui che è totalmente diverso viene meno, come accade nella quotidianità e in persone prive di sensibilità, ecco che si afferma l'immagine del «santo ridicolo» o, peggio ancora, quella dell'*outsider* (*Außenseiter*) marchiato e perseguitato.

Se si considera la variopinta schiera di santi di tutte le popolazioni per cercare di arrivare fenomenologicamente a delle tipizzazioni, si avrà un quadro dall'apparenza inizialmente paradossale. Certo, tutto è possibile nel santo. Il santo è militante e mite, irrazionale e al tempo stesso esperto della vita, capace di godimento e di gioia e pur tuttavia lontano da tutti i piaceri cui è attaccato il nostro cuore. Come hanno testimoniato i mistici, il santo è cosciente del proprio io e pur tuttavia «pieno» di Dio. La sua ragione, se ancora si può ricorrere a questa categoria, è estremamente percettiva e scompare quasi nelle sue azioni e

³⁰ Per una più precisa esposizione delle nove definizioni fondamentali della metafisica, cf. W. SCHIRMACHER, *Technik und Gelassenheit*, cit., p. 105ss., dove ho cercato di elaborare ulteriormente la critica alla metafisica di Heidegger.

nelle sue parole. Ciò nonostante molti santi si rivelano spiccatamente creativi, aprono nuovi orizzonti e vengono persino onorati come fondatori di religioni. Elementi contrastanti come quelli or ora riportati se ne possono trovare a centinaia e spesso si manifestano nella medesima persona.

Il santo incarna forse tutte le possibilità dell'uomo? È la creatura più aperta e più recettiva fra tutte? Fenomenologicamente è certo che nel santo si sono concretizzate possibilità umane insospettate; è anche chiaro che atteggiamenti e modi di pensare conosciuti si incontrano in forme estremamente insolite, non si escludono ma si completano ulteriormente a vicenda nella tensione.

Il modo in cui strutturiamo la nostra vita, fatto di contrapposizioni come giorno e notte, razionale e irrazionale, buono e cattivo, sì e no, appare nella prospettiva del santo come opera umana con la quale mutiliamo noi stessi. È profano — se solo mi è consentito usare questo termine — prendere le parti per il tutto, scambiare differenze per contrapposizioni, accontentarsi di ciò che si è raggiunto disprezzando tutto quello che rimane possibile. Il santo vive riferendosi alla totalità; il suo ininterrotto presente (*nunc stans*) non ha escluso passato e futuro. Il fatto che il nostro linguaggio metafisicamente stravolto ci consenta di lasciar immaginare la forma di vita del santo solo nel paradosso, sottintende la difficoltà di riuscire a rendere giustizia al santo. La conciliazione in apparenza tanto impercettibile dei contrasti presenti nel santo ci insegna comunque a diffidare dell'ordine metafisico e a smascherare i suoi giochi linguistici in quanto falsificati fin dall'inizio³¹.

Il santo ci fa scorgere, nel divenire della realtà che noi viviamo, più di quanto tutte le Sacre Scritture della terra messe insieme riescano a rivelarci; egli non fa alcuna distinzione gerarchica, nè fissa delle priorità. Non appena vengono poste le domande essenziali, ogni alternativa si dissolve nel nulla. Mite o militante, ragionevole o irragionevole, oggi o domani, tutto questo non ha più alcuna importanza. Siamo concordi con Otto nel sostenere che una «comprensione intuitiva» della «forza numinosa» presente nel santo è irrinunciabile e a ciò aggiungiamo

³¹ Partendo da Heidegger l'attuale critica al logocentrismo occidentale si muove in questa direzione, come dimostra per esempio J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972.

che essa avrà come conseguenza un'etica intesa come forma di vita. Il santo ride del principio della ragione che sostiene la scienza e la tecnica, e scorge nel principio della contraddizione solo la possibilità di giungere alla sintesi. L'identità che venga forzosamente limitata non merita per il santo alcuna considerazione, e anche l'istante che secondo Goethe deve «verweilen» è già trascorso, prima che il santo lo abbia notato³².

6. Ascesi per pienezza

Per evitare di lasciarsi abbagliare da una santità apparente e falsa, Schopenhauer sostiene la necessità di prestare attenzione esclusivamente alla condotta di vita del santo. In forma molto tradizionale egli elogia l'ascesi monastica che pone sullo stesso piano ascesi e mortificazione delle passioni; una simile equazione ci distoglie però forse dal significato autentico del santo. La dottrina non scritta di Schopenhauer avrebbe dovuto andare più in profondità per cogliere dietro la fenomenicità storica la personalità immutabile del santo. Indicazioni sufficienti si trovano a questo proposito anche nell'opera scritta di Schopenhauer. Il vero santo è un santo per compassione; più che un uomo, è una «buona essenza». Non rimane prigioniero della dicotomia tra razionalità e irrazionalità, che ancora per Otto rappresenta il punto di partenza nell'affrontare il problema del sacro. Il santo di Schopenhauer segue una «ragione ascetica»³³, in seno alla quale egli esplica positivamente la differenza fra finitezza e trascendenza.

La trascendenza non ci guida in nessun luogo particolare, come spesso fanno credere le religioni; ma la dinamica della trascendenza non si ferma neppure nella persona. Trascendere è un processo continuo e verosimilmente solo un termine diverso per indicare «il moto universale prima di ogni interpretazione», che già Aristotele descrisse come evento primordiale. È la

³² Bruno Negroni ha insistito sul modo assolutamente diverso di procedere nella determinazione di significato proprio del santo: cf. B. NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di A. Schopenhauer*, Chieti 1980.

³³ Per quanto riguarda lo sviluppo di tale problematica a partire dall'idealismo tedesco e la sua virulenza nell'odierna disputa secolare fra illuminismo e controilluminismo, si veda W. SCHIRMACHER, *La ragione ascetica. Schopenhauer nell'idealismo tedesco*, in «Verifiche» 13(1984), pp. 263-279.

nostra mortalità, il sapere della morte, che ci fa avvertire la trascendenza. Questo tuttavia non in modo che la sensazione di finitezza oscuri la nostra esistenza, bensì in modo tale che diventiamo sensibili a ciò che nel cosmo vi è di straordinario, di immenso e di inespesso.

Il santo riesce meglio di qualsiasi mortale a trascendere nel particolare e dal particolare. Per questo motivo la sua ascesi non deve essere intesa negativamente, né come privazione. L'ascesi del santo deriva dalla pienezza e non, come il bisogno, dalla mancanza³⁴. Ma tale pienezza nella quale il santo si bea è la pienezza dell'essere o la pienezza del nulla? Chi pone questo interrogativo intende fare una distinzione che deriva dalla mancanza. Poiché l'esistente non possiede pienezza e deve perciò tendere costantemente a mantenere almeno la sua condizione imperfetta³⁵. I greci, nella loro saggezza intuitiva, avevano attribuito la mancanza di bisogni agli dei i quali potevano permettersi qualsiasi cosa. Se nessuna mancanza né alcun desiderio tocca l'esistente, questo è già di gran lunga trasformato in essere ed è diventato indistinguibile dal nulla³⁶.

Ora, una simile interpretazione del santo considera sufficientemente il fatto che non siamo dei, ma creature torturate in un circolo inguaribile di sofferenze?

La via del santo non è sassosa né è una fatica disumana, e le leggende di santi che parlano in questo senso possono essere intese solo *ad usum Delphini*. *Non dobbiamo sforzarci di voler essere degli asceti*. Colui che è capace di cogliere con obiettività il significato di questa frase si accosta già di molto al significato dell'ascesi. Infatti sono solo i tentativi di soddisfare i nostri bisogni ad essere faticosi.

Eppure, non siamo forse costretti dalla nostra stessa natura a soddisfare i nostri bisogni? Vero è che abbiamo interiorizzato

³⁴ Ad un risultato analogo giunge anche il «sistema dei bisogni» di Hegel; cf. W. SCHIRMACHER, *Askese und Bedürfnis*, in *Hegel-Jahrbuch* 1984, cit.

³⁵ Il *conatus* di Spinoza esprime bene questo principio di autoconservazione, ma può anche essere compreso in un *amor Dei intellectualis* intuitivamente, come identità, la quale non ha bisogno di alcuna differenza intesa come contrasto e lotta con l'altro esistente. Cf. a tale riguardo W. SCHIRMACHER, *Ontologie und Ethik bei Spinoza und Leibniz*, in «Studia Leibnitiana», cit.

³⁶ La «differenza ontologica» di Heidegger rimanda a tale fatto. Cf. a questo proposito la lezione di M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, voll. 24, Frankfurt a.M. 1975, p. 322ss.

a tal punto il carattere di costrizione della nostra esistenza quotidiana da arrivare ad affermare con gioia ciò che costantemente ci affligge in maniera tanto terribile. Anche in Schopenhauer si ha l'impressione che la morte sia il traguardo vero e proprio dell'ascesi, la conseguenza del distacco dallo spietato principio di sopravvivenza. Ma questa è solo l'apparenza, una conclusione che appartiene totalmente al mondo della rappresentazione. La *ungeschriebene Lehre* di Schopenhauer avrebbe superato la contrapposizione fra sopravvivenza e morte orientandosi verso una vita che non *vuole* vivere e che perciò può essere vissuta senza sofferenza per sé e per altri.

L'ascesi del santo corrisponde perfettamente alle nostre capacità — questo è il nocciolo ontologico della forma di vita del santo. L'ascesi è l'attività che si addice a dei mortali che non pretendono di superare il tempo limitato della loro esistenza. La falsa credenza secondo cui l'uomo è per natura un essere bisognoso non si è ancora interrogata sulla natura dell'uomo. Oggi come oggi risulta sempre più evidente l'impossibilità per noi uomini di cogliere la nostra natura dalla natura che ci circonda o dagli esseri viventi con i quali siamo.

La possibilità dell'ascesi nell'attuale mondo della tecnica rischia di essere fraintesa se non si tiene presente che la pienezza implicita nell'ascesi non è un sogno. Nell'epoca presente, in cui milioni di uomini patiscono la fame e muoiono di fame, è doveroso insistere con decisione sul fatto che questa sofferenza è conseguenza di un errato modo di vivere, dell'egoismo dei ricchi e di coloro che sono satolli. Dal canto suo il santo non si giustifica discorsivamente. Come l'*amor Dei intellectualis* di Spinoza, così anche la conoscenza intuitiva del santo ha un'efficacia direttamente pratica. L'intuizione del mondo come nulla porta certo paradossalmente a vederne più a fondo i particolari. Colui che non accetta nulla come dato e non si fa illusioni, sperimenta il nesso di un mondo che sta alla base delle nostre rappresentazioni. Husserl parlò a questo riguardo di *epoché*, il che significa: mettere tra parentesi la fede secolare naturale³⁷. L'agire del santo trasforma il mondo più di qualsiasi azione politica o economica. Poiché una trasformazione di ciò che esi-

³⁷ Cf. E. HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24), seconda parte: «Theorie der phänomenologischen Reduktion», a cura di R. Boehm, Haag 1959, p. 44ss.

ste non può mai partecipare alla ricchezza e alla pienezza del mondo se è finalizzata esclusivamente ai nostri interessi. Nel momento in cui quindi il santo accetta il cosmo nella rinuncia e in esso rappresenta il nostro «luogo corporeo» (Merleau-Ponty), la mistica diventa etica.

7. Il santo, un'utopia concreta

Ernst Bloch, mistico laico del XX secolo, ci ha insegnato a non relegare l'utopia in un luogo inesistente. L'utopia è, al contrario, un sogno a occhi aperti che ci mostra la nostra terra natia, dove nessun uomo è finora stato³⁸. Non è questa la sede per documentare il nesso esistente fra l'uomo nuovo di Bloch e il santo di Schopenhauer, ma è certo che il valore di tale relazione non va dimenticato³⁹.

La filosofia di Schopenhauer non è, contrariamente a quanto potrebbe sembrare, priva di speranze. C'è nell'autore un eroismo che proviene da una particolare visione di salvezza. In questo senso Nietzsche ha intuito correttamente che il santo è per Schopenhauer giudice della nostra esistenza, una «immane visione»⁴⁰, ma al tempo stesso anche una visione estremamente appagante, capace di offrire la possibilità per un mutamento radicale.

Il santo vive questa trasformazione del mondo già nel presente. La sua forma di vita non è una pia favola, bensì una realtà comprovata in ogni epoca della storia. La pietà del santo è radicalmente esistenziale e rifiuta qualsiasi riguardo e qualsiasi compromesso. Il quotidiano mercanteggiare con il «bisogno dell'altro» viene meno nel santo, il quale riconosce in ogni creatura il «volto dell'altro», espressione di una istanza incondizio-

³⁸ Circa il rapporto ambivalente Schopenhauer-Bloch, cf. W. SCHIRMACHER, *Schopenhauer bei neueren Philosophen*, in 64. *Schopenhauer-Jahrbuch*, a cura di A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1983, p. 27ss.

³⁹ Cf. a questo proposito W. SCHIRMACHER, *Natur, Geschichte, Utopie. Philosophie als Zeitkritik im 19. und 20. Jahrhundert*, in J. KNOLL - J. SCHOEPS (a cura di), *Von kommenden Zeiten. Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1984, pp. 10-26.

⁴⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher. Unzeitgemäße Betrachtung III.*, *Sämtliche Werke I*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München 1980, p. 410s.

nata nei suoi confronti⁴¹. Su questa base Lévinas ha sviluppato la propria etica, in polemica con la ragione calcolatrice.

La quotidianità del santo non indebolisce il suo carattere numinoso; ma al contrario consente che esso divenga sperimentabile. Jakob Böhme, mistico tedesco del medioevo, ha registrato meglio di chiunque altro il duplice aspetto del divino. Bontà e amore, rabbia e collera non sono distinguibili l'uno dall'altro e rendono possibile la militante tranquillità interiore del santo⁴². Se il santo divenisse una figura comune, questo mondo che ci affligge non rimarrebbe più a lungo tale. Poiché non è il santo ad essere corrotto dalla quotidianità, bensì questa stessa vita di ogni giorno che non tiene testa al santo e si perde — come scrive Schopenhauer — nel nulla. La figura solitaria del santo resiste al crollo dell'umanità, cui stiamo assistendo senza bene accorgercene. Essa dimostra la realtà di una forma di vita che ci renderà liberi dopo il crollo del mondo di stampo metafisico. È dunque il santo la forma di vita del XXI secolo? Una cosa è certa: senza la forma di vita del santo come evento quotidiano e senza la sua compassione divenuta abitudine le tecnologie rimarrebbero puramente strumentali e indirizzate solo agli specifici interessi; finirebbero per disumanizzarci sempre di più. Il santo inteso come concreta utopia non esprime invero una norma ambiziosa, ma incarna una figura concreta le cui dimensioni vanno scrupolosamente osservate.

Il significato autentico della dottrina non scritta di Schopenhauer è che per ciascuno di noi è *ontologicamente possibile* ciò che nella forma di vita del santo è divenuto già realtà. Il prezzo che inevitabilmente dobbiamo pagare consiste nel non far più parte del mondo come volontà e rappresentazione, finché esso si mostrerà tale. Sembra un prezzo troppo elevato e destinato a far ricadere nel nulla le moderne tecnologie. Non è forse tutto questo convincente nell'ottica abituale del mondo d'oggi, e invece privo di significato se si è avuto il coraggio di fare il salto verso il santo?

⁴¹ Cf. E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen*, Freiburg i.B.-München 1983.

⁴² Cf. J. BÖHME, *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*, a cura di G. Bartsch, Leipzig 1974. Tale raccolta di testi contiene anche lo scritto «De tribus principiis oder die Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens» (1619), che tratta il medesimo tema (p. 145ss). Anche Otto, nel suo libro *Il sacro*, rimanda insistentemente a Böhme, che grande influenza esercitò su Schopenhauer (cf. a questo proposito B. NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di A. Schopenhauer*, cit., p. 195ss).

Deve stupire e può riempire di speranza il fatto che l'inusuale comprensione del santo in Schopenhauer ci venga incontro come una forma di vita derivante dal futuro, suscettibile di essere inserita nella tecnica più moderna. Compito del futuro non è infatti il «controllo cosciente» di tecnologie chiave come la biotecnica e la tecnica dell'informazione, poiché su questo terreno saremmo costretti a fallire. A guidare le tecnologie dovrà essere un realismo sopraindividuale, fatto di creatività e di conoscenza intuitiva. Tutto questo rientra nelle caratteristiche del santo. Se troviamo il coraggio di riconoscere nel santo il tecnico, abbiamo già fatto il primo passo per scoprire il senso della nostra tecnica di vita. La tecnica della morte che oggi come oggi ci minaccia con l'annientamento indica, solo nel male e quindi negativamente, come gli uomini riescano a vivere liberamente e conformemente nel cosmo. Rispetto a ciò il santo di Schopenhauer è una proposta alternativa di enormi proporzioni, suscettibile di essere realizzata in ciascuno di noi.

III

FICHTE E SCHOPENHAUER E IL PROBLEMA DEL NULLA COME DIMENSIONE DEL SACRO

GIORGIO PENZO

1. Nulla e sacro in Fichte

Nella cultura del nostro tempo il pensiero di Schopenhauer mostra la sua profonda attualità soprattutto per quanto riguarda la problematica del nichilismo, e in particolar modo il rapporto tra la dimensione del nulla e una nuova impostazione del sacro. Grazie a questa problematica Schopenhauer cerca di gettare un ponte tra la cultura dell'occidente e quella dell'oriente¹. Questo compito verrà ripreso più tardi da Heidegger e soprattutto da Jaspers mediante un'impostazione metafisica ancora più profonda e con un bagaglio culturale ancora più vasto.

Senza dubbio, la problematica del nulla e quella intrinsecamente unita del sacro cadono nel contesto della tematica della libertà. Sotto quest'angolo visivo prendo in considerazione lo scritto di Schopenhauer *Über die Freiheit des menschlichen Willens*²; così pure, per mettere a fuoco alcuni momenti fondamentali della tematica schopenhaueriana sulla libertà del volere, credo opportuno tener presente lo scritto di Fichte *Die Bestimmung des Menschen*³. Del resto, Fichte e Schopenhauer si ritrovano nel leggere in modo nuovo la distinzione kantiana tra mondo fenomenico e mondo intelligibile, poiché tutti e due superano la lettura etica per quella ontologica.

¹ Cf. G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano 1969; S. BUSCAROLI, *Appunti per una storia dell'asceti*, Bologna 1979; B. NEGRONI, *Lo Überwille o le tre verità di A. Schopenhauer*, Chieti 1980; I. VECCHIOTTI, *Introduzione a Schopenhauer*, Bari ²1980.

² A. SCHOPENHAUER, *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt a.M. 1841 (nella *Zürcher Ausgabe* in 10 voll.: vol. VI, Zürich 1977).

³ J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800, in *Fichtes Werke*, vol. II, Berlin 1971.

Per quanto riguarda Fichte, è sufficiente far notare che la dimensione dell'io non sopporta la ferrea connessione naturale del mondo dell'intelletto (Verstand). Ciò spiega un certo contrasto tra ciò che l'io stesso esige e la struttura del mondo della natura. Rispetto a tutto ciò che lo determina l'io avverte l'interna esigenza di una libera autodeterminazione, grazie alla quale egli può sentirsi signore della natura. In altre parole, se nell'ambito del puro e semplice conoscere l'io avverte di essere determinato nell'arco delle espressioni del tempo, per cui il divenire dell'io si presenta come un divenire necessario, nell'ambito del non-conoscere invece l'io può sentirsi libero dal vincolo dell'oggetto e quindi da quello del tempo. Di qui la necessità di un processo di liberazione dal mondo della natura.

Una prima considerazione in questo processo di liberazione è data dalla constatazione che la coscienza di una cosa non sarebbe altro, in fondo, che il prodotto della nostra facoltà conoscitiva. Grazie a questa considerazione viene meno il tessuto di necessità che si dispiega attorno a noi, dato che tutto ciò da cui l'io deve dipendere si muta in fondo in mera apparenza. In altre parole, si tratta solo di immagini (Bilder).

A questa coscienza, che si apre sul terreno di un puro conoscere, segue un ulteriore atto di coscienza che scava più in profondità. A tale livello Fichte parla di impulso (Trieb) per una autoattività (Selbsttätigkeit), le cui caratteristiche sono quelle di indipendenza e di absolutezza. In questo contesto non si può parlare di semplice coscienza (Bewusstsein), ma di autocoscienza (Selbstbewusstsein). A differenza della prima, che è caratterizzata dalla mediazione dell'oggetto, la seconda è caratterizzata da una immediatezza che non è a livello del conoscere ma del sentire, del percepire.

D'altra parte, pure a questo livello di immediatezza si apre la possibilità dello scetticismo, al quale si può sfuggire mediante un ulteriore momento di liberazione, che è dato dallo stesso atto di decisione. Questo si chiarisce come un obbedire alla voce interna. Simile decisione, che è un atto di volontà, viene definita da Fichte nello scritto *Die Bestimmung des Menschen* come fede (Glauben). Di qui la conclusione che la verità a livello autentico non è quella che sorge dall'intelletto (Verstand), ma quella che sorge dal modo di sentire, di percepire (aus der Gesinnung).

Ora, in quest'ambito si può cogliere l'affinità di fondo tra

Fichte e Schopenhauer, dato che per tutti e due l'essenza dell'io è data dal primato della volontà rispetto all'intelletto. Per tutti e due, i momenti caratteristici di questa volontà sono quelli di essere indipendente (unabhängig) e di essere autonoma (selbstständig). In tal modo, l'io non si rivela nella sua essenza solo come io a livello di individuo finito, ma come io-originario (Urch) che sfugge a ogni tentativo di definizione. Tale dimensione dell'io si precisa come attività originaria del porre-se-stesso (Sich-selbstsetzen).

Ciò si presenta come un capovolgimento di piano rispetto alla posizione data dal rapporto tra io e natura. L'io non dipende dal non-io, ma questo viene considerato solo come limite (Schranke) che deve essere superato. Anzi, solo da tale bisogno di superamento sorge il mondo reale e non al contrario. La ragione pratica ha in tale ambito il sopravvento, dato che non agiamo perché conosciamo, ma conosciamo solo per il fatto che siamo determinati ad agire. Di qui il senso dell'essere e quindi dell'esistere che non viene messo a fuoco dalla semplice conoscenza del mondo grazie all'opera dell'intelletto, ma solo da un atto che è immediato nel senso di auto-determinazione (Selbstbestimmung).

Come si vede, a Fichte non interessa tanto il piano del conoscere che è legato intrinsecamente alla dimensione del mondo, quanto il piano del fondamento dell'uomo che viene messo in luce nell'ambito della volontà. Ed è proprio in quest'ambito che riceve una nuova impostazione la problematica di Dio. Questa non sorge a livello di puro conoscere, ma a livello di io-originario. Sotto quest'angolo visivo, il conoscere legato al mondo è ridotto a sipario (Vorhang) del divino e quindi a ciò che copre il divino. Perciò, solo grazie all'«occhio religioso» si può rompere tale sipario.

Il mondo morale della *Critica della ragion pratica* di Kant non è per Fichte l'ultima risposta alla questione sul senso dell'esistenza umana. Vi è un orizzonte del divino, del sacro, che si dischiude proprio nell'ambito di quella particolare immanenza della libertà dell'uomo che non si lascia definire dall'io. La nuova dimensione del sacro si presenta come ciò che sfugge ad ogni tentativo di definizione. Essa si rivela come quell'atto esistenziale che supera di continuo il limite del non-io. Solo in questo terreno di mistero si dischiude il senso dell'esistere che collima quindi con la stessa dimensione del sacro.

Se si considera più da vicino questa rivelazione del divino, che non ha luogo nell'ambito della natura ma nel terreno originario dell'io, si vede come essa racchiuda nella sua immanenza pure la possibilità di una trascendenza. E ciò per il fatto che essa si dispiega fuori dell'ambito del rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Quindi, solo nel superamento di tale rapporto è possibile mettere a fuoco una dimensione del divino che ha la sua radice fuori dell'ambito del conoscere e di conseguenza in quello del non-conoscere o, che è lo stesso, del nulla.

Questo scritto di Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, racchiude un significato profondo, poiché in esso viene messo in luce il problema del fondamento dell'uomo nell'ambito del nulla. Sotto quest'angolo visivo, il conoscere (Wissen) non rappresenta tutta la realtà dell'uomo, ma anzi, ne rappresenta la parte meno significativa. Si tratta di una considerazione che senza dubbio non può essere facilmente compresa in tutta la sua profondità.

Non a caso nella premessa dello scritto in questione, Fichte fa notare che questo suo libro non è rivolto a filosofi di professione, ma a coloro che intendono comprendere (verstehen) un libro. Perciò, piuttosto del conoscere (Wissen) egli mette al centro del filosofare la fede (Glauben). Tale problematica viene presa in considerazione nel terzo e ultimo libro di questa sua opera. La fede è una dimensione che è al di là di ogni possibile rappresentazione (Vorstellung). Essa non è quindi un conoscere (Wissen), ma è un agire (Tun). In fondo, questo viene percepito come una voce (Stimme) che è possibile cogliere non appena si è al di là del puro conoscere. Nel suo essere, tale agire non può essere definito se non come ciò che è indipendente (unabhängig) dal conoscere. Caratteristica di questa dimensione è quella di essere immediata (unmittelbar). Perciò, essa viene definita come un impulso verso un'assoluta e indipendente autonomia.

Per definire questo impulso Fichte adopera l'espressione «percepire» (Fühlen), in quanto nell'aver coscienza di quest'impulso si percepisce in fondo se stessi. Quindi si tratta di un percepire che è unito in modo indivisibile alla coscienza di essere-se-stessi. In conseguenza di questo particolare percepire, posso agire come un essere del tutto autonomo. Perciò solo grazie ad esso l'uomo ha coscienza della propria indipendenza. Di conseguenza, questo percepire si presenta come la radice

ultima del proprio essere come libertà. Si è così di fronte a una dimensione di essere che è del tutto diversa da quella che si ha dalla pura facoltà dei concetti.

Più precisamente, non si tratta di «immagini *posteriori*» (*Nachbilder*) di un dato, ma piuttosto di «immagini *anteriori*» (*Vorbilder*) di un essere che deve esser portato alla luce. Questa forza può essere soltanto pensata (*denken*), ma non può essere rappresentata con il pensiero (*erdenken*). Quindi a fondamento di essa c'è soltanto il sentimento immediato del proprio impulso per l'autonomia. In tal modo, il pensiero non ha altro compito che quello di raffigurare questo sentimento e di percepirlo nella sua propria forma che in fondo non è altro che forma del pensiero (*Form des Denkens*). Fichte parla pure di un organo capace di abbracciare questa realtà. Egli cerca di descrivere questo tipico organo in senso negativo come ciò che non è conoscere. Ogni conoscere infatti presuppone un ulteriore e più profondo conoscere, senza che si arrivi mai a un conoscere definitivo.

Non si tratta quindi di conoscere (*Wissen*), ma di fede (*Glauben*). Più precisamente, di decisione della volontà. Questa dimensione di fede non proviene, come si è detto, dall'intelletto ma dal sentimento che viene descritto come fonte (*Quelle*). Si tratta della fonte della verità. A riguardo Fichte è esplicito quando dice che ogni verità che viene prodotta grazie al puro pensare senza trovare il suo fondamento nella fede, deve essere considerata come falsa. Fichte conclude il suo terzo e ultimo libro con questo profondo pensiero:

«Così io vivo e così io sono; e così io sono in modo immutabile e compiuto per tutta l'eternità; poiché questo essere non è assunto dall'esterno ma è il mio proprio e vero essere...».

2. Nulla e sacro in Schopenhauer

La dimensione del sentimento (*Gefühl*) come fede, che sul piano del non-conoscere ci dischiude l'orizzonte dell'autentico essere come volontà, richiama da vicino la dimensione della volontà di Schopenhauer e ovviamente pure la dimensione del *Gefühl* di Schleiermacher. Per quanto riguarda Schopenhauer, si può dire che in lui si ritrova il pensiero di fondo tipico di Fichte che l'uomo è nella sua essenza libertà, e così pure l'altro

pensiero di fondo che tale libertà si dischiude sul piano del non-conoscere come volontà, come si può vedere nello scritto citato sulla libertà della volontà umana.

Nello stesso modo, non solo per Fichte ma pure per Schopenhauer, soltanto la libertà e non già il mondo fenomenico dominato da leggi è il terreno in cui si apre l'essere, che si confonde con la dimensione del sacro. Libertà, volontà e sacralità sono pertanto le tre caratteristiche di fondo dell'essere, che non si lascia cogliere nell'ambito della rappresentazione dell'oggetto ma nell'ambito del non-oggetto. Per entrambi la riflessione a livello etico lascia il posto per quella a livello ontologico. Solo grazie a questa viene superato il rapporto kantiano tra mondo fenomenico e mondo intelligibile. Così pure, per entrambi i pensatori il mondo fenomenico viene considerato come sipario (Vorhang) che copre la dimensione ontologica del sacro. E infine, per entrambi l'orizzonte dell'essere si dischiude grazie alla dimensione esistenziale della decisione e quindi della volontà. La dimensione di volontà tipica di Schopenhauer come volontà di vita si lascia cogliere solo come ciò che non corrisponde a quei caratteri fondamentali che sono determinanti per il mondo fenomenico.

Così si spiega perché la dimensione della volontà venga chiarita come non razionale. La volontà non viene quindi definita come irrazionale ma soltanto come a-razionale, dato che essa morde sul piano della coscienza che sfugge alla facoltà conoscitiva. Unita a questa dimensione a-razionale della volontà è quella del pessimismo, che acquista essa stessa il suo significato se si tiene come termine di confronto la concezione hegeliana. In altre parole, la volontà di vita di Schopenhauer può dirsi pessimistica solo per il fatto che intende superare la concezione hegeliana, in cui domina l'ottimismo della ragione, tipico dell'intelletto conoscitivo. D'altra parte, come per Fichte così pure per Schopenhauer vale la tesi che, se ci si pone sul piano dell'ottimismo della ragione, va persa la dimensione ontologica della libertà e quindi del sacro. In tal modo la concezione di Schopenhauer può dirsi pessimistica solo sotto un aspetto relativo e non già in senso assoluto. Lo stesso si deve dire per la nota negazione della volontà di vita, in quanto tale negazione vale solo per quell'ambito della volontà che è oggetto della coscienza che sta alla base della facoltà dell'intelletto conoscitivo. In tal modo la dottrina di Schopenhauer si mostra piuttosto come una dottrina

ottimistica, dato che afferma la realtà ontologica dell'esistenza.

Sotto questo aspetto, pure la concezione di Schopenhauer può essere considerata come filosofia dell'esistenza, poiché tratta dell'esistere che viene posto di fronte alla trascendenza. Tale dimensione di trascendenza è data appunto dalla negazione della volontà di vita intesa in senso ontico, che è in fondo analoga alla concezione del limite, tipica di Jaspers. Si capisce pertanto perché Schopenhauer dica che la dimensione dell'essere come volontà di vita sia nel suo aspetto originario cieca e incosciente, appunto perché essa si dispiega fuori delle leggi tipiche dell'intelletto cosciente. Il momento di decisione proprio della dimensione dell'essere si configura come quell'atto di volontà che consiste nell'abbandonare il mondo fenomenico retto dalla ferrea legge dell'intelletto cosciente per abbracciare il mondo intelligibile della libertà.

Schopenhauer non delinea i due piani, quello della necessità e quello della libertà, allo scopo di migliorare il mondo della necessità, ma solo allo scopo di mettere a fuoco il fondamento dell'uomo come libertà. Questo viene messo in luce, come si è detto, con la problematica della negazione della volontà di vita.

Tale negazione non riguarda, come si è detto, la dimensione della volontà colta nella sua essenza come libertà, ma solo la dimensione della volontà che è unita al piano dell'intelletto conoscitivo. L'analogia tra l'atto di negazione di Schopenhauer e la dimensione di confine di Jaspers si rivela nel fatto che in tutte e due non si tratta di uno stacco dei due piani, ma solo di un passaggio da un piano inautentico a un piano autentico. E per entrambi solo sul piano autentico, che è appunto quello della libertà a livello ontologico, può essere messa a fuoco la dimensione del divino⁴.

A riguardo Schopenhauer fa una prima distinzione tra una coscienza a puro livello etico (*Gewissen*) e una coscienza in senso più stretto (*Bewusstsein*). Sul piano della coscienza in senso più stretto, a sua volta, egli distingue il piano della coscienza, che è il terreno in cui si dispiega la facoltà conoscitiva (*Bewusstsein*), dal piano più profondo della coscienza che riguarda l'orizzonte di essere-se-stessi (*Selbst*). Tale ambito di

⁴ Cf. G. PENZO, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Roma 1985; *Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Roma 1985.

coscienza viene definito appunto come auto-coscienza (Selbst-Bewusstsein). Questa non ha come oggetto l'intelletto conoscitivo, e quindi le leggi del mondo fenomenico, ma la volontà.

La coscienza delle altre cose, che è legata alla facoltà conoscitiva, è la parte più ampia della coscienza. Essa contiene alcune forme (tempo, spazio, causalità) che sono condizioni della possibilità dell'essere oggettivo di queste cose, cioè condizioni della loro esistenza in quanto oggetti per noi. Queste forme del conoscere che sono in noi appartengono al solo ambito della coscienza e non a quello dell'autocoscienza, in quanto servono appunto solo al divenire coscienti delle altre cose.

La caratteristica di fondo dell'autocoscienza invece, che è la parte più ristretta della coscienza, è l'immediatezza. L'oggetto immediato dell'autocoscienza è appunto la volontà, che in questo contesto è intesa in senso ontologico. In tal modo il duplice piano di essere della coscienza implica un duplice modo di essere della volontà: la volontà che riguarda il piano delle altre cose (coscienza) e la volontà che riguarda il piano di essere-sestessi (autocoscienza). È ovvio che il senso più comune della dimensione della volontà è quello che si pone di fronte alle altre cose. Se si dice che uno vuole, ciò significa che il suo atto è diretto a un oggetto. L'oggetto, chiarisce Schopenhauer, è il *Motiv* e la materia dell'atto di volontà. Senza questa materia non potrebbe esserci l'atto di volontà.

Di qui il problema di fondo di questo scritto. Schopenhauer si chiede se l'atto di volontà sia provocato dal «motivo» in modo necessario o se invece la libertà sia libera di volere o di non volere. Nel rispondere a questa domanda, come si è detto, Schopenhauer distingue un duplice modo di essere della volontà. Il primo è legato all'oggetto dell'intelletto conoscente e cade quindi sotto il dominio del principio di ragion sufficiente, e perciò sotto i principi formali di spazio, di tempo e di causalità. Il secondo modo di essere della volontà è libero dall'oggetto dell'intelletto conoscente, avendo come oggetto appunto l'immediatezza stessa dell'autocoscienza. A questo livello non si tratta tanto della libertà del fare, quanto di quella del volere. Non si tratta cioè del rapporto tra volere e fare, ma soltanto della dimensione del puro volere. Nell'ambito del rapporto tra volere e fare, si può parlare di libertà del volere se ovviamente sussistono le condizioni che rendono possibile tale libertà. Nell'ambito invece del puro volere non ha senso questo problema. La dimen-

sione di libertà a questo livello è considerata più a fondo da Schopenhauer.

Si può porre la questione se tale dimensione a livello di autocoscienza dipenda a sua volta da qualche cosa o se invece, dato che si sottrae alle prese dell'intelletto conoscente, non dipenda da cosa alcuna e che di conseguenza essa sia aperta all'orizzonte del non-oggetto e quindi del nulla. Solo l'esperienza del nulla è pertanto ciò che distingue la dimensione della volontà a livello di autocoscienza da quella a semplice livello di coscienza. Nell'esperienza del nulla la volontà si sente come essere-dipendente-da. Solo in questo ambito, che coincide con il terreno autentico della libertà, si può avere l'esperienza del sacro, del divino, che per essenza supera ogni dimensione oggettiva.

Sorge così il problema del rapporto intrinseco tra dimensione del nichilismo e dimensione del sacro, che è tipica di Schopenhauer, come del resto di tutti i rappresentanti della filosofia dell'esistenza. Non c'è bisogno di far notare che tale orizzonte del nulla, dove la libertà viene condotta di fronte al suo fondamento ultimo, è un orizzonte positivo. Tale dimensione del nichilismo positivo rappresenta appunto la dimensione dell'essere-se-stessi. Questo essere-se-stessi si rivela pertanto come il fondamento ultimo della coscienza dove, come si è detto, può sorgere la questione del divino in senso autentico.

A tale livello la libertà inautentica dell'uomo lascia il posto alla libertà autentica, dove si apre l'orizzonte del divino, del sacro. Questa non può essere considerata allo stesso modo in cui viene considerata quella libertà che è sul piano della necessità. E ciò perché tale libertà non è legata all'intelletto conoscente e quindi a quella dimensione di volontà che è dipendente da questo conoscere. Si tratta solo di un piano più profondo di libertà dove l'uomo, invece di parlare, deve «lasciarsi dire» e quindi deve ascoltare. Schopenhauer scrive a riguardo che l'uomo è così come vuole e vuole così com'è (er selbst ist wie er will und will wie er ist). Questa è appunto la risposta a una possibile definizione della libertà della coscienza considerata come autocoscienza immediata. Si tratta di un ambito «oscuro» della coscienza, perché cade fuori da ogni presa dell'intelletto conoscente.

La tipica libertà della coscienza come autocoscienza non può quindi essere misurata con la possibile libertà della coscienza.

za legata al conoscere oggettivo. Si tratta di una libertà del tutto diversa. Parlando del triplice modo di essere della libertà, e precisamente della libertà a livello fisico, a livello intellettuale e a livello morale, Schopenhauer fa presente che solo la libertà morale è libera, dato che solo questa non è soggetta alla ferrea legge del principio di ragion sufficiente (Satz vom Grund). Egli chiarisce subito che questa libertà morale appartiene a una specie superiore (höhere Art).

Caratteristica tipica di questa dimensione di libertà, che appartiene a una specie superiore, è la responsabilità (Verantwortlichkeit). Nell'ambito invece della coscienza legata al conoscere, non si può parlare in senso stretto di responsabilità, la quale ha luogo appunto solo nell'orizzonte del non-oggetto e quindi del nulla. Ed è in tale orizzonte, dove viene meno il conoscere, che Schopenhauer pone la dimensione del sentimento (Gefühl).

Tale sentimento, quindi, che supera ogni livello psicologico, viene definito solo in rapporto alla dimensione del sacro. In fondo, il sentimento rappresenta la dimensione autentica del filosofare, come Schopenhauer stesso scrive nelle ultime pagine dello scritto in questione. Si tratta di un sentimento che ci apre l'orizzonte di una libertà non legata all'operare, ma solo all'essere. Si supera in tal modo la distinzione, ancora presente in Fichte, tra essere e dover-essere, dato che in Schopenhauer l'essere è tutta la libertà di essere ed è quindi l'orizzonte ultimo della responsabilità. Ci tengo ancora a sottolineare a riguardo che, a tale livello, la libertà non è eliminata, ma è spostata in un terreno più alto (höher), in una regione che non è «facilmente accessibile alla nostra conoscenza». Trovo pure quanto mai significativo che Schopenhauer concluda il suo scritto sulla libertà del volere umano facendo propria l'espressione di Malebranche che la libertà è un mistero. Solo la dimensione del sentimento ci può portare di fronte all'abisso del nulla.

IV

UN CONCETTO PERDUTO NELLA SISTEMATICA SCHOPENHAUERIANA: LA «MIGLIORE COSCIENZA»

EDOARDO MIRRI

A chiunque abbia una certa familiarità con il *Nachlass* schopenhaueriano, e in particolare con le annotazioni anteriori alla stesura del *Mondo come volontà e rappresentazione* (ché solo ad esse si riferisce la presente relazione), non può certo essere passata inosservata l'importanza o addirittura la decisività che in esse ha il concetto di «migliore coscienza». Un concetto che poi, appunto a partire dalla prima stesura del *Mondo*, scompare del tutto dalla scrittura di Schopenhauer. Ed è forse cosa altamente significativa — o per lo meno curiosa — che proprio quel concetto, intorno al quale sembrava ruotare tutta l'argomentazione del «giovane Schopenhauer», si perda poi del tutto, e quasi d'un tratto.

Ebbene: di questo concetto di «migliore coscienza», dominante nella prima scrittura schopenhaueriana — e forse fino ad oggi non adeguatamente considerato — e del suo scomparire; del significato della sua presenza e della sua scomparsa; delle possibili motivazioni e implicazioni dell'una e dell'altra, questa relazione intende dare almeno gli elementi essenziali.

1. Prime indicazioni sul concetto di «migliore coscienza»

La «migliore coscienza». Il primo apparire dell'espressione si ha nell'annotazione che, nell'edizione definitiva del *Nachlass* curata da Arthur Hübscher, porta il numero 35. Siamo all'ultima pagina del primo quaderno (nella loro totalità i quaderni qui presi in considerazione assommano a 120): Berlino 1812. E può sembrare un apparire in tono minore, in forma solo

negativa; Schopenhauer vi esprime infatti la scoperta che «la cosiddetta legge morale» — la quale, come si vedrà, è appunto una delle forme della «migliore coscienza» — «giace al di là di ogni esperienza e quindi di ogni ragione sia teoretica che pratica, e non ha niente a che fare con essa se non urtarvisi». E conclude: «Ecco allora che nell'individuo sorge la scelta se voglia essere ragione o migliore coscienza»¹.

Un'indicazione — si diceva — solo negativa: la «migliore coscienza» qui è solo non-ragione; eppure è già preziosa l'indicazione che solo da essa, e non dalla ragione, trae origine la coscienza morale.

L'argomentazione, sempre in quest'annotazione del 1812, continua così:

«Se (l'individuo) vuol essere ragione, come ragion teoretica sarà un filisteo e come ragion pratica sarà un ribaldo. Se vuol essere migliore coscienza, positivamente non possiamo dire nient'altro di lui, poiché il nostro dire giace nell'ambito della ragione: noi possiamo dire solo ciò che accade in questo ambito, sì che della migliore coscienza possiamo parlare solo negativamente»².

L'indicazione solo negativa che Schopenhauer qui dà della «migliore coscienza» verrà però ben presto corretta: un modo di parlare «in positivo» di essa si presenterà subito nel dire dell'arte e della filosofia; Schopenhauer stesso, d'altronde, darà numerose indicazioni della «migliore coscienza».

Al momento, per dare una prima indicazione «positiva» ed essenziale del concetto, si dirà che «migliore coscienza» è, in Schopenhauer, l'accorgimento della realtà dell'eterno, anzi l'accorgimento che solo l'eterno propriamente «è», mentre il temporale va a perdersi, per contrario, nella vanità dell'illusione. È il tema di fondo di tutta la scrittura schopenhaueriana, il significato ultimo di tutte le sue opere più famose e più celebrate, ma anche delle primissime annotazioni di questo *Nachlass*: basti citare, per tutte, l'inizio della poesia con cui esso si apre (siamo solo nel 1804; Schopenhauer non ha che sedici anni):

¹ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, a cura di Arthur Hübscher, Frankfurt a.M. 1966-1975, I, p. 23. Da qui in poi sarà citato semplicemente come: *Nachlass*.

² *Ibid.*

«Fuggi, invidioso tempo e raggiungi il tuo fine,
 Affretta il difficile cammino delle ore.
 Somiglia il tuo passo di fretta a quello dello scandaglio
 Poiché ti sazia quel che la tua bocca lambe,
 Il vano, il falso; quel che infatti diviene tuo
 È solo terra vana e polvere.
 Così scarsa è la tua preda,
 Così misero il tuo piacere!
 Quando infine avrai sepolto ogni male
 E consunta la tua propria avidità
 Allora si avvicinerà con un saluto l'eterno
 E spargerà invisibili baci...»³.

Che la «migliore coscienza» sia accorgimento che solo l'eterno «è», è confermato anche dal suo stesso sorgere: stimolo ad essa — argomenta infatti il «giovane Schopenhauer» — è l'esperienza del bello, poiché questa ci fa accorti (la citazione diretta è importante) di «quanto siano condizionati questo mondo e le sue leggi, quanto inessenziali, casuali; e all'inverso riconosciamo tanto più significativo l'opposto, ciò con cui non si può scherzare: quanto sia essenziale, necessario l'incondizionato»⁴.

L'aforisma or ora ricordato merita un momento di attenzione in più; se non per altro, per un singolare accostamento che vi si contiene. Volendo infatti dare esemplificazione di questo accorgimento della «migliore coscienza» — che appunto «il mondo e le sue leggi» sono «inessenziali», mentre «necessario» è l'«incondizionato» (Schopenhauer non sospettava certo di dire, con parole diverse, il «medesimo» che proprio allora, nel 1812, andava dicendo Hegel nella sua *Scienza della logica*) —, l'aforisma adduce qui le «favole», gli «arabeschi» e... il *Parmenide* di Platone. Nelle favole infatti, argomenta, «l'impossibile appare come possibile, e tuttavia è conservata l'apparenza di verità; solo un'unica legge vi è mutata o tolta», in generale la legge di causalità; negli arabeschi questa legge «mutata o tolta» è la legge di gravità; «tutto il resto è rimasto intatto, e tuttavia è sorto un corso delle cose completamente nuovo»; il *Parmenide* infine «gioca con la necessità logica come un arabesco fa con quella fisica; e tanto più alto ne è il

³ Ivi, p. 1.

⁴ Ivi, p. 27.

godimento, perché non solo il mondo sensibile ma anche l'intelletto vi appare come casuale insignificanza»⁵.

In ogni caso, sia che si tratti delle favole, sia degli arabi o del *Parmenide*, queste espressioni «estetiche» destano, per Schopenhauer, la «migliore coscienza»; e ciò perché in esse si attua l'accorgimento che il mondo dell'esperienza quotidiana regolato dalle leggi della fisica e della logica intellettuale (Schopenhauer non tarderà molto a parlare di «mondo fenomenico» e di «rappresentazione secondo il principio di ragione») è assolutamente insignificante; perché insignificante è — essenzialmente — tutto ciò che compare nel tempo e che nel tempo ha la sua condizione: «terra vana e polvere», si è visto. Per l'opposto, l'intemporale, l'eterno, propriamente «è»: solo «l'incondizionato» è «necessario».

2. La «migliore coscienza» e l'esperienza del dolore

Allo stesso modo, e per lo stesso motivo, è stimolo alla «migliore coscienza» l'esperienza profonda del dolore. Tra gli aforismi del *Nachlass* si trova, sull'argomento, solo un rapido cenno:

«Perché l'uomo conservi in sé un sentimento elevato e indirizzi i suoi pensieri dal temporale all'eterno, perché in una parola la migliore coscienza sia viva in lui, la sofferenza, il dolore e il patimento gli sono così necessari come a una nave il carico che la appesantisce, senza del quale essa non penetrerebbe a fondo nell'acqua e, preda delle onde e dei venti, non procederebbe in una determinata direzione e facilmente si rovescerebbe»⁶.

Per quanto rapida, l'annotazione è tuttavia assai significativa; sia il paragone della nave, infatti, sia l'argomentazione come tale troveranno poi preciso riscontro nelle opere più tarde di Schopenhauer: nei *Parerga* («Si può dire che ciascuno ha sempre bisogno di una certa quantità di cure, di dolore e di bisogni, come la nave ha bisogno di zavorra per andare ferma

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 87.

e diritta»⁷) e soprattutto nel *Mondo*, dove il dolore è indicato, con espressione platonica, come δεύτερος πλοῦς dell'ascesi; e vi si ricordano le sconvolgenti conversioni al pensiero dell'eterno da parte di Raimondo Lullo o dell'abate Rancé o della Margherita del *Faust* goethiano, determinate appunto da un improvviso, profondo dolore⁸. Ciò che diversifica l'aforisma ora citato del *Nachlass* da queste argomentazioni delle opere della maturità è solo il fatto che là si parla del dolore come stimolo alla «migliore coscienza», qui come stimolo alla negazione della volontà di vivere; l'espressione e il concetto di «migliore coscienza», infatti, è andato scomparendo del tutto nell'elaborazione del sistema, ed è stato sostituito da quello di negazione della volontà. Non senza conseguenze, come si vedrà in seguito⁹.

Qua e là, tuttavia, il dolore è suscitatore del pensiero dell'eterno perché è accorgimento della nullità del vivere e della sua volontà.

Se tale è l'origine della «migliore coscienza» — dall'esperienza del bello o da quella del dolore —, le forme in cui essa si esprime sono quelle medesime di cui tratteranno, con apparente identità di argomentazione ma con una diversità di fondo che dovrà poi essere chiarita, gli ultimi due libri del *Mondo*: l'arte, la virtù, la santità.

3. Le forme della «migliore coscienza»

Per quanto riguarda l'arte, non sarebbe certo difficile trovare tra gli aforismi del *Nachlass* anteriori al 1818 argomentazioni anticipatrici del terzo libro del *Mondo*. Così, per fermarsi ad argomenti forse anche marginali, già qui è accennata la classificazione dei generi di poesia — lirica, epica o drammatica — a seconda del prevalere della soggettività dell'artista o dell'ogget-

⁷ A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Hübscher, Wiesbaden 1966, VI, p. 311. Da qui in poi la citazione delle opere di Schopenhauer, ad eccezione del *Nachlass*, sarà sempre fatta con riferimento a questa edizione, citando semplicemente il numero del volume, seguito da quello della pagina.

⁸ Cf. II, p. 463ss e III, p. 724ss.

⁹ Sull'argomento mi permetto rinviare al mio studio su *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in «La nottola» 3/4 (1983), pp. 23-48.

tività della rappresentazione, come poi avverrà nel paragrafo 51 del *Mondo*¹⁰; oppure la netta distinzione che Schopenhauer poi opererà tra la musica e le altre arti, sebbene il concetto-portante della prima non sia ancora — né poteva esserlo — la volontà, bensì il «tempo»¹¹. Ma quel che più preme notare è che in questi aforismi del *Nachlass* l'arte è apertamente considerata come forma della «migliore coscienza», appunto perché esprime nella maniera più chiara l'accorgimento della nullità del temporale e della realtà dell'eterno; a quest'ultimo viene dato il suo nome proprio: «idea». L'arte, scrive Schopenhauer,

«esprime nella maniera più immediata, e quasi in maniera tangibile, la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione dell'eterno, che è senz'altro l'essenza di ogni bellezza»¹²;

e ancora:

«Forse la causa per cui degli oggetti comuni appaiono così trasfigurati nelle 'nature morte' e in generale ogni cosa dipinta appare in una luce ultraterrena è questa, che in esse noi non vediamo più le cose nel flusso del tempo, nel nesso di causa e di effetto che l'intelletto comprende e pone a condizione di tutti i fenomeni, bensì le traiamo fuori da questo flusso e le trasferiamo in una silenziosa immobile eternità. La cosa stessa nella sua singolarità era condizionata dal tempo e dalle condizioni dell'intelletto: qui noi vediamo tolta questa connessione e resta solo l'idea platonica»¹³.

Ma vi è da dire di più, a proposito dell'arte come forma della «migliore coscienza» in queste prime annotazioni del «giovane Schopenhauer»: che cioè, proprio in quanto essa sottrae le cose al flusso del tempo e ne coglie l'eterna idea, proprio in quanto coscienza dell'eterno e oblio del temporale, essa è coscienza vera, coscienza del reale, «oggettiva», come la qualifica Schopenhauer. Già in una delle primissime annotazioni del *Nachlass*, sia pure in un contesto problematico piuttosto incerto sull'essere oggetto del poeta il mondo «esterno» o il mondo «interno», spicca chiara l'affermazione che del mondo, in ogni caso, «il poeta enuclea l'essenziale, il peculiare, ne

¹⁰ *Nachlass*, I, p. 101.

¹¹ Cf. Ivi, p. 72.

¹² Ivi, p. 45.

¹³ Ivi, p. 41.

esclude il casuale»¹⁴. «Sbandito e vinto», dunque, il «ferreo e implacabile corso del tempo»¹⁵, messa da parte la relazione delle cose a noi e lasciata perciò la cosa sussistere nel suo «sé»¹⁶, nell'apparire dell'eterna «idea» è il mostrarsi del vero: il nucleo teoretico della dottrina schopenhaueriana dell'arte è già compiuto e perfetto in questo delineamento della prima forma della «migliore coscienza».

Allo stesso modo in cui si esprime nell'arte, la «migliore coscienza» si esplica *nella virtù*: la quale, per Schopenhauer, è appunto una delle forme del livello più alto della coscienza, non già un prodotto della ragione; la ragione anzi nell'ambito dell'etica è sterile come lo è per l'arte. È a tutti nota, d'altronde, la polemica schopenhaueriana contro la concezione kantiana della «ragion pratica» e dell'assoluto «dovere» che ne deriverebbe: il «dovere» è sempre e comunque condizionato, come del resto notava — pur con intento, qui, assai diverso — l'odiatissimo Hegel:

«Parlando di dovere 'assoluto' e di obbligazione 'incondizionata' si danno in pasto al lettore solo parole, anzi gli si fa ingerire una vera 'contradictio in adiecto'. Ogni dovere ha un senso e un valore soltanto in rapporto con una minaccia di castigo o con una promessa di premio»¹⁷;

e ancora:

«Nel concetto di 'dovere' vi è già completamente ed essenzialmente la considerazione della minaccia di una pena o della promessa di una ricompensa quale condizione necessaria, che non si può separare da esso senza annullarlo e togliergli ogni significato: un dovere incondizionato è una 'contradictio in adiecto'»¹⁸.

Insomma non la ragione è matrice della virtù, bensì la «migliore coscienza».

¹⁴ Ivi, p. 7.

¹⁵ Ivi, p. 6.

¹⁶ Cf. ivi, p. 72: il tema è di grandissimo rilievo; troverà più oltre ulteriore chiarimento.

¹⁷ IV, p. 123.

¹⁸ I, p. 620.

Anche questo è un tema che percorre praticamente immutato tutta la scrittura schopenhaueriana, dalle prime annotazioni del *Nachlass* alle opere più tarde, fatta salva la scomparsa della «migliore coscienza» e la sua sostituzione con la «negazione della volontà». Ciò che tuttavia caratterizza sull'argomento queste scritture giovanili nei confronti delle più tarde è la violenza della polemica che Schopenhauer vi conduce contro la ragione; la quale, anziché produrre la virtù, come Kant pretendeva, è piuttosto in grado di generare solo il «perfetto filisteo». E le esemplificazioni che di questo offrono le annotazioni giovanili del *Nachlass* sono veramente numerose: sia del filisteo della «ragion pratica», premuroso solo della sua personale felicità ricercata ad ogni costo, e desideroso solo di questa finitezza; sia del filisteo della «ragion teoretica», egualmente limitato nel finito, il φιλομαθής di Platone o il Wagner del *Faust* goethiano¹⁹. In ogni caso il «filisteo» — la figura più propria dell'assenza di virtù — è sempre un uomo «di ragione», accorto conoscitore ed estimatore delle finitezze della vita.

Ecco: l'uomo assolutamente buono, l'«ideale» della virtù, la figura della «migliore coscienza» è presentato da Schopenhauer proprio in contrapposizione alla «ragionevolezza» del «filisteo»: come assolutamente irragionevole nella sua condotta. Basti questa unica citazione del *Nachlass* che troverà poi ripetuta eco nelle opere posteriori:

«Voler derivare la moralità dell'agire dalla ragione è una vera bestemmia. Nella moralità si esprime la migliore coscienza che giace assai al di sopra della ragione... Nella sua perfezione la ragion pratica dà l'ideale del perfetto filisteo. Anche l'uso tedesco della lingua conferma quanto si è detto. Chi accuserà il filisteo di irragionevolezza? o chi negherà che egli faccia le sue cose con la massima ragionevolezza? Chi dirà al contrario che è stato sommaramente ragionevole Gesù Cristo che si lasciò crocifiggere, o Tommaso Moro che dette piuttosto la sua testa al boia che non la sua approvazione al re contro la sua convinzione, o Arnolfo di Winkelried che si conficcò la lancia nel petto?»²⁰.

¹⁹ *Nachlass*, I, p. 44.

²⁰ Ivi, pp. 44-45. Per l'argomento si veda anche la *Critica della filosofia kantiana* (I, p. 611); l'irragionevolezza dell'agire di Arnolfo di Winkelried o di Tommaso Moro è comunque ricordata più volte da Schopenhauer.

4. Santità e ascetismo come «migliore coscienza»

La terza forma in cui si esprime la «migliore coscienza» è — come già si è accennato — quella della *santità* o dell'*ascetismo*, perché qui appunto giunge a consapevolezza piena l'illusorietà del temporale e la realtà dell'eterno. Scrive Schopenhauer già nel 1813:

«Se un anacoreta rinuncia spontaneamente a tutte le gioie della vita e si sottrae, diciamo, caparbiamente a ogni godimento perché si è destata in lui la coscienza di essere una realtà ultratemporale, ultrasensibile, libera, incondizionatamente beata, e vuol agire conformemente a questa coscienza e appunto in tal modo conservarla sempre vivida, egli agisce rettamente... Se io mi considero come ultratemporale, tutto ciò che appartiene a un altro ambito e mi trascina indietro (fosse anche un piacere) è per me di disturbo e di disagio»²¹.

E ancora:

«La virtù è affermazione dell'essere ultratemporale, è l'immediata espressione della coscienza di un tale essere: pura affermazione. Ma nell'ascetica si raggiunge anche una negazione intenzionale, il formale rifiuto e rigetto di tutto il temporale come tale... Alcuni uomini possono essere pronti a ciò nel bel mezzo del godimento; possono esser capaci, anche se si sono sempre affermati come esseri temporali, di negarsi come tali non appena si fa avanti la necessità della scelta, e di affermarsi come eterni. Essi, si potrebbe dire, ritengono il godimento come un soprappiù. Ma altri possono essere siffatti da non potersi lasciar andare al godimento di ciò che devono essere pronti ad abbandonare in qualunque momento, sì che per esser pronti a ciò devono avere sempre davanti il disvalore di ciò che è da abbandonare. Li si potrebbe dire caparbi, unilaterali: essi sono comunque i diversi anacoreti, monaci, cinici, quaccheri, fratelli boemi, le anime belle di Goethe e così via»²².

In forma di brachilogica definizione, sul tema dell'ascetismo come «migliore coscienza», così si dice in un aforisma del 1813:

«L'ascetismo è la negazione della coscienza temporale»²³.

²¹ Ivi, p. 38.

²² Ivi, p. 39.

²³ Ivi, p. 69.

Il brano da cui questa definizione è tratta continua e conclude così:

«Il supremo grado dell'ascetismo, l'assoluta negazione della coscienza temporale è la volontaria morte per fame... Non si può parlare di altra morte come di un ascetismo più puro di quello della morte per fame, perché l'intento di evitare un lungo tormento è già un'affermazione del mondo sensibile».

Ove non è chi non riconosca le medesime argomentazioni, e in certi passaggi finanche le medesime parole, del paragrafo 59 del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Solo che — e l'osservazione può non essere vana — ciò che nel brano del *Nachlass* or ora citato è argomentato «in positivo», come manifestazione cioè della «migliore coscienza», nel *Mondo* è svolto «in negativo»: l'ascetismo della morte volontaria per fame vi è presentato infatti come «negazione» della «volontà di vivere»; la quale ultima, non si dimentichi, nel *Mondo* è sempre assunta come «realtà», come «cosa in sé».

Insomma: nel *Mondo come volontà e rappresentazione* l'ascetismo è un che di nullificante; nel *Nachlass* del 1813 appare invece come affermazione della coscienza nel suo più alto livello: come forma, appunto, della «migliore coscienza».

5. Il «genio», facoltà peculiare della «migliore coscienza»

Arte, virtù e santità ascetica sono dunque le forme della «migliore coscienza»: a voler raccogliere le quali sotto un'unica definizione, nessuna forse è più propria di quella che già nel *Nachlass* è chiamata «genio».

Qui non è certo il caso di illustrare la dottrina schopenhaueriana del «genio» quale compare nel *Nachlass*, dal momento che, nei particolari, essa coincide con quella che sarà esposta poi nel *Mondo* e più ancora nei *Supplementi*, dove un intero capitolo, il XXXI del terzo libro, è dedicato al tema. Qui e là, il «genio» è la facoltà dell'arte e della virtù e, in fin dei conti, anche della filosofia: la quale, come è noto, è per lo Schopenhauer assai più arte che scienza, assai più «genio» che «ragione». Allo stesso modo non è il caso di ricordare i caratteri con i quali Schopenhauer delinea la figura dell'uomo di «genio», che sono pressoché i medesimi usati poi nel *Mondo* e

nei *Supplementi*: la profonda spiritualità, la solitudine, la rarità e, fondamentalmente, la sua inettitudine alla vita; tutti caratteri — detto fra parentesi — che si ritroveranno poi nel delineamento che il Nietzsche farà del «superuomo», il quale ha il suo ascendente diretto proprio nell'uomo di «genio» schopenhaueriano e non — come è stato malamente ripetuto fino alla noia — nell'«unico» di Stirner o nell'«uomo cosmico» hegeliano. Ma, a parte questo, un particolare vuol essere sottolineato con forza: che cioè negli aforismi del *Nachlass* compresi fra il 1812 e il 1814 il «genio» è la facoltà peculiare della «migliore coscienza», mentre questo non potrà più dirsi vero a partire dal *Mondo*, quando il concetto di «migliore coscienza» sarà scomparso e il «genio» sarà andato a confondersi, e perfino a identificarsi, con quello opposto di «intelletto».

Allo stesso modo, — a proposito del delineamento della figura dell'uomo di genio — va sottolineato un fatto assai interessante: che cioè nel *Nachlass* esso avviene non in contrapposizione con l'«uomo comune», con la «merce all'ingrosso» che la volontà produce senza limite, con la «quantità infinita degli esemplari» naturali, bensì in contrapposizione sempre e soltanto con il «filisteo» e con la sua innegabile «ragionevolezza». Il che, per ridurre il discorso alla massima esemplificazione, significa che nel *Nachlass* il «genio» è contrapposto alla «ragione», la «migliore coscienza» alla «coscienza empirica», mentre a partire dal *Mondo* la contrapposizione sarà tra «genio» e «volontà».

In questa opposizione tra «genio» e «filisteo» trova il suo significato ciò che Schopenhauer argomenta in un aforisma del 1814:

«Ogni genialità è oggettività, e ogni oggettività è genialità. I filistei sono tali per la loro soggettività: essi non possono sciogliersene e pervenire così al mondo. Per creare delle opere d'arte non occorre niente altro se non che uno sia oggettivo e ripeta ciò che ha visto, sia per mezzo delle parole, sia immediatamente nell'immagine di pennello o di scalpello. Tutta l'arte infatti deve essere solo manifestazione del mondo nella sua intima essenza... Che poi noi non ne riconosciamo l'essenza e restiamo sempre incatenati all'errore, ciò non dipende dall'oggetto ma solo dal fatto che il nostro sguardo è offuscato dalla soggettività, e la nostra soggettività, il nostro costante volere e desiderare, ci tiene incatenati»²⁴.

²⁴ Ivi, pp. 111-112.

Diversamente dunque dal «filisteo» che, attento alle vicende della vita e della volontà, esperto in esse, proprio per questo si disperde tra le vane apparenze dell'illusione; diversamente dal «filisteo» il cui «sguardo» è «offuscato» dalla «soggettività», ossia dal suo costante «volere e desiderare» (e qui vuol essere notato il fatto che il «volere» è esaurito dal «giovane Schopenhauer» nella «soggettività» del filisteo), il «genio» è «oggettività» di considerazione. Al suo vedere, all'arte, alla filosofia, alla santità, la realtà appare qual è, nella sua verità, nel suo «sé».

Nell'«oggettività» del «genio» scompare la soggettività a cui si attiene invece, come ad unico principio di realtà, il «filisteo»; scompare cioè il termine di riferimento a cui la ragione riconduce, con le forme del conoscere, ogni cosa conosciuta. E non vi è dubbio che questo termine di riferimento sia in ogni caso la «soggettività». A questa il «filisteo» relaziona sempre e comunque, mediante il conoscere, le cose conosciute, trovandosi così sempre dinanzi a delle relazioni, giammai a delle «cose in sé»; diversamente da lui il «genio», quello filosofico in maniera specifica, contempla solo il «was» delle cose. Di qui la sua «onestà» rispetto al mondo che è lasciato essere e rivelarsi per quello che è; poiché esso «si dà per quello che è»²⁵.

6. La «migliore coscienza» è oggettività

Con lo scomparire della «soggettività» quale obbligato punto di riferimento del conoscere del filisteo — riferimento che si attua come riconducimento della verità dell'essente al soggetto, mediante le forme del principio di ragione — è chiaro che l'essente stesso, e il «mondo» nella sua totalità, cessa di essere, per il genio, mero «oggetto». È la conclusione a cui Schopenhauer conduce quando argomenta che nella «migliore coscienza» «non vi è più individualità, né causalità, né soggetto né oggetto»²⁶. Non vi sono cioè le forme del «fenomeno»: nemmeno quella prima e costitutiva del fenomeno come tale, la distin-

²⁵ Cf. ivi, p. 116.

²⁶ Ivi, p. 42.

zione tra soggetto e oggetto; essa appartiene infatti soltanto alla «coscienza empirica», ma è assolutamente estranea alla «migliore coscienza». L'argomentazione avrà poi un suo preciso riflesso in uno dei paragrafi più significativi del *Mondo*, là dove Schopenhauer, contrapponendo alla «comune conoscenza» degli oggetti finiti, procedente secondo il principio di ragione, la contemplazione artistica, scriverà che in quest'ultima «ci si perde appieno in quell'oggetto, ossia si dimentica il proprio individuo... come se solo l'oggetto esistesse, senza che alcuno fosse là a percepirlo, né è più possibile separare colui che intuisce dall'intuizione stessa, poiché sono diventati tutt'uno»²⁷.

La «migliore coscienza» dunque, in quanto «genio», è oggettività, nel senso che cadono per essa nel loro nulla costitutivo le relazioni della conoscenza — e fondamentalmente la relazione soggetto-oggetto — che esauriscono il reale nel rapporto posto tra esso e la volontà individuale (una «volontà di vivere» che è, evidentemente, già una vera «volontà di dominio» e di «potenza»), mentre è lasciata risplendere nella sua verità la «cosa» che «si dà per quello che è». Ebbene: in questo affermarsi dell'oggettività della «migliore coscienza», in questo scomparire della «ragione» del filisteo — e in questo scomparire perciò del fenomeno fin nella sua forma più elementare —, insomma in questo incontrastato dominare della verità, ciò che appare nel disparire del fenomeno è l'«idea». Sicché non vi è dubbio che di essa — e solo di essa — si debba dire che è «verità», «realtà», «vera realtà», «cosa in sé».

7. L'«idea», vera realtà che si svela alla «migliore coscienza»

Nella dottrina schopenhaueriana della «migliore coscienza», in una parola, l'idea è il reale; mentre sprofonda nell'illusione e nell'apparenza la varia vicenda fenomenica della volontà di vivere, anzi la volontà di vivere stessa. Tanto è vero che per il dominare dell'idea si può anche rinunciare serenamente

²⁷ II, p. 210.

alla vita, mentre la stessa cosa non potrebbe dirsi per uno qualunque dei motivi che siano in ordine alla vita²⁸.

Forse è inutile stare qui a testimoniare con una quantità di citazioni, che pure si potrebbero facilmente addurre, quanto altrove si è avuto occasione di provare ampiamente²⁹: la perfetta identità, cioè, che il «giovane Schopenhauer» pone tra «idea» e «realtà», o, che è la stessa cosa, tra «idea» e «cosa in sé». Basti una sola breve dichiarazione:

«L'idea platonica è la cosa in sé di Kant; è libera cioè dal tempo e dallo spazio, e perciò dalla molteplicità, cambiamento, inizio e fine. Solo essa è ἡ ὄντως ὄν o la cosa in sé»... «Che uno sia non geniale o geniale non significa niente altro che questo: se egli considera le cose nella loro relazione secondo il principio di ragione o al di fuori di questa relazione, cioè l'idea ossia la cosa in sé»³⁰.

L'uso delle espressioni «idea» e «cosa in sé» è chiaramente sinonimico. Quello che invece preme notare è che nel *Mondo* non sarà più così: ché questa identificazione, pur permanendo talvolta nella lettera del discorrere, sarà di fatto eliminata dall'attribuzione della realtà non più all'«idea», bensì alla «volontà»; e l'idea, non più «cosa in sé», diventerà un'incomprensibile «prima oggettivazione» della volontà, con tutte le difficoltà teoretiche che ne conseguiranno.

Qui, comunque, di questa separazione ancora non c'è traccia, almeno fino a tutte le annotazioni del 1814. Qui l'«idea» è totalmente e senz'altro «cosa in sé».

L'idea è dunque la «verità» che solo alla «migliore coscienza» — arte, filosofia, santità — si svela e che solo la «migliore coscienza» è in grado di cogliere. Ma che cosa significa propriamente questo? Che cosa caratterizza in maniera peculiare

²⁸ Per esempio, per l'amore cavalleresco. È significativo, su tutta questa tematica, il contenuto dell'apofrismo 199 nel *Nachlass* che piace qui riportare nelle sue parti essenziali: «Un oggetto, concetto o singolo oggetto che sia, che noi abbiamo legato strettamente e indissolubilmente alla migliore coscienza, (è un'idea). Così per ogni credente la sua religione è un'idea... Per un'idea (ma non tutti sono capaci di averne una) si muore volentieri: essa infatti rappresenta la migliore coscienza, e quel che si fa per essa lo si fa per la migliore coscienza, per asserirla e affermarla. Così il principe Costante di Calderon soffre e muore per le chiese di Ceuta che non vuol vedere mutate in moschee... L'onore (in senso cavalleresco) non è un'idea: ne è l'imitazione terrena: sua base e fondamento è il vivere indisturbato nel mondo sensibile».

²⁹ Cf. E. MIRRI, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, cit.

³⁰ *Nachlass*, I, pp. 150 e 187.

la considerazione che della «cosa» ha la «migliore coscienza»? Alcune espressioni del *Nachlass*, ancora del 1813, offrono in proposito preziose indicazioni. Scrive Schopenhauer:

«Quando in noi domina interamente la coscienza temporale e siamo perciò abbandonati ai desideri e incliniamo al vizio (cioè alla negazione della migliore coscienza), la nostra intera essenza è 'soggettiva': nelle cose cioè noi non vediamo niente altro che il loro rapporto con la nostra individualità e i suoi bisogni. Non appena, al contrario, consideriamo oggettivamente le cose del mondo, cioè le 'contempliamo', in quel momento la 'soggettività', e con essa la sorgente di ogni miseria, è scomparsa: noi siamo liberi, e la coscienza del mondo sensibile ci sta dinanzi come un'estraneità che non ci opprime più; e l'oggetto non lo vediamo più nella considerazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità, bensì ne vediamo l'idea platonica. Questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sola la migliore eterna coscienza... Tutte le cose, anche le più vicine, ci appaiono in una strana mirabilità e in una strana bellezza quando, nel considerarle, noi dimentichiamo ogni loro relazione con noi e ciò che a noi si riferisce o si può riferire; quando cioè nella loro visione non adoperiamo l'intelletto e comprendiamo loro stesse e non le loro relazioni»³¹.

La considerazione «oggettiva» della «migliore coscienza» consiste dunque nel lasciar che l'essente riposi nel suo proprio essere e in esso si riveli; nel non relazionarlo alla nostra «soggettività», che poi è sempre una volontà di dominio e di sopraffazione: una volontà che l'odierna civiltà tecnologica ha svelato come forza di manipolazione.

L'«oggettività» della «migliore coscienza» è tutta in questo lasciar essere l'essente in ciò che è. Su questa via si direbbe che Schopenhauer abbia genialmente anticipato la più significativa dottrina heideggeriana dell'essenza del pensare come «Gelassenheit»³². D'altronde la parola stessa di «Gelassenheit», rara nei testi filosofici, è invece frequente nei testi di Schopenhauer — come diventerà poi dominante in Heidegger — e

³¹ Ivi, pp. 47 e 72.

³² Su questo stretto rapportarsi di Heidegger a Schopenhauer è doveroso ricordare il merito di T. MORETTI-COSTANZI, che lo manifestò per primo già nel lontano 1949 (il tema della «Gelassenheit» era ancora di là da venire nel pensiero dello Heidegger). Heidegger rifiutò allora l'argomentazione del Moretti-Costanzi («Mit Schopenhauer hat mein Denken nicht das Geringste zu tun»), per poi venire invece ad un'implicita palinodia, a partire da *Was heisst Denken*. Sui rapporti Heidegger-Moretti-Costanzi esiste ormai un'ampia letteratura. Qui mi permetto rinviare solo al mio volume *La resurrezione estetica del pensare*, Roma 1976.

sempre per indicare la serenità del saggio, la considerazione pensante libera dalle finitezze del «soggettivismo» del filisteo. Essa compare anche in uno degli aforismi precedenti la composizione del *Mondo*, dove Schopenhauer delinea l'atteggiamento del puro contemplare proprio della «migliore coscienza» «oggettiva»:

«L'uomo è qui un puro spettatore e somiglia a un attore che, recitata la sua scena, prima di dovervi ricomparire, si pone tra gli spettatori e di là osserva tranquillo forse anche la preparazione della sua morte (nel dramma), quindi ritorna in scena e agisce e soffre come deve. Da questa doppia vita sorge la quiete e la serenità («Gelassenheit») dell'uomo anche nelle situazioni più terribili...»³³.

E come nei confronti dell'essente contemplato e lasciato consistere nel suo proprio essere la «migliore coscienza» è «Gelassenheit», così (e siamo sempre in tema di anticipazioni heideggeriane e morettiane) essa è «attesa»: «attesa», evidentemente, che esso si riveli nella sua verità, la quale si manifesta solo quando è venuta meno la volontà di vivere, che è sempre volontà di dominio, e il modo del suo esplicarsi mediante la conoscenza secondo il principio di ragione. Un breve aforisma del 1814 recita, sinteticamente ma efficacemente:

«Con un'opera d'arte ci si deve comportare come con un gran signore: porvisi cioè dinanzi e aspettare che dica qualcosa»³⁴.

8. La coscienza dell'eterno

Un ultimo punto — e pur essenzialissimo — vuol essere chiarito a proposito di ciò di cui la «migliore coscienza» è coscienza. Che cioè essa è consapevolezza della realtà dell'eterno, e, per l'opposto, dell'inessenzialità e della vanità del divenire storico e vitale. In quello che è forse il brano più significativo e più profondo di questo *Nachlass* anteriore alla composizione del *Mondo* — e che qui è stato richiamato poco sopra — Schopenhauer indica chiaramente che, mentre la «coscienza

³³ *Nachlass*, I, pp. 182-183.

³⁴ Ivi, p. 151.

temporale» non scorge nelle cose «niente altro che il loro rapporto con la nostra individualità e i suoi bisogni», mutevoli questi come mutevoli vi appaiono le cose che vi sono rapportate, la «migliore coscienza» vede le medesime cose «non più nella considerazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità», bensì «in sé», nella loro «idea» eterna. La «migliore coscienza» qui è significativamente detta da Schopenhauer «migliore eterna coscienza»³⁵: che è come dire che le cose «oggettivamente» considerate, viste nel loro «in sé», si svelano come «eterne». Per la «migliore coscienza» infatti «questo mondo» dell'esperienza spazio-temporale, questo mondo della nostra «coscienza empirica, sensibile, intellettuale, nello spazio e nel tempo» «non dovrebbe esistere»³⁶, svela cioè tutta la sua fenomenica inconsistenza.

La «migliore coscienza» è insomma coscienza dell'eterno. Giova qui leggere di nuovo un aforisma del 1813 che sopra già si è riportato, ma che può acquistare a questo punto un significato più pieno:

«Forse la causa per cui degli oggetti comuni appaiono così trasfigurati nelle 'nature morte' e in generale ogni cosa dipinta appare in una luce ultraterrena è questa, che in esse noi non vediamo più le cose nel flusso del tempo, nel nesso di causa ed effetto che l'intelletto comprende e pone a condizione di tutti i fenomeni, bensì le traiamo fuori da questo flusso di tutte le cose e le trasferiamo in una silenziosa immobile eternità. La cosa stessa nella sua singolarità era condizionata dal tempo e dalle condizioni dell'intelletto: qui noi vediamo tolta questa connessione e resta solo l'idea platonica»³⁷.

9. La «coscienza empirica» e le sue illusioni

A meglio chiarire la concezione schopenhaueriana della «migliore coscienza» quale appare nei frammenti del *Nachlass* anteriori alla composizione del *Mondo* potrebbe forse servire vederla ora nel suo contrario, nella «coscienza empirica»; alla quale del resto si è già avuto modo di accennare più di una volta, come quando si è dovuto parlare della figura del «fili-

³⁵ Ivi, p. 47.

³⁶ Cf. ivi, p. 41.

³⁷ Ivi, p. 41.

steo». D'altronde l'argomentazione del *Nachlass* corre tutta sulla linea dell'opposizione di fondo tra «migliore coscienza» e «coscienza empirica», così radicalmente opposte che l'una nega ed esclude totalmente l'altra:

«La migliore coscienza è separata da quella empirica da un confine senza estensione, da una linea matematica; per lo più noi non vogliamo tener conto di ciò, e crediamo piuttosto che ci sia uno spazio fisico tra questi due ambiti al quale potersi rivolgere e dal quale poter guardare ai due: vorremmo cioè meritare il cielo e in esso cogliere i frutti della terra. Ma le cose non vanno così: come entriamo in un ambito, abbiamo al contempo abbandonato e negato l'altro: non c'è niente da mediare e da congiungere, ma solo da scegliere, ad ogni istante»³⁸.

E ancora:

«La fonte di ogni vera beatitudine e di ogni sicura consolazione non fondata su mobile sabbia ma su saldo terreno (la migliore coscienza) è per la nostra coscienza empirica un tramonto totale, morte e annientamento... Perciò per essere fedeli a quella migliore coscienza dobbiamo rinunciare a questa coscienza empirica, scioglierci da essa»³⁹.

Le stesse figure in cui quell'opposizione si traduce ribadiscono l'assoluta mutua estraneità dell'un grado della coscienza all'altro: gli dèi e gli uomini di Omero⁴⁰, le filosofie di Platone e di Aristotele⁴¹, o la polarità cervello-genitali, alla quale Schopenhauer farà poi riferimento anche in un passo celeberrimo del *Mondo*⁴².

Ma forse è inutile ripetere qui quanto altrove si è avuto modo già di argomentare⁴³; basterà solo osservare, schematizzando, che se la «migliore coscienza» si esprime nelle opere del «genio» — arte, filosofia, santità —, la «coscienza empirica» lo fa in quelle dell'intelletto e della ragione, inevitabilmente ancorati alle determinazioni spazio-temporali; se la «miglio-

³⁸ Ivi, p. 111.

³⁹ Ivi, p. 79.

⁴⁰ Cf. ivi, p. 103.

⁴¹ Cf. ivi, pp. 206-207.

⁴² Cf. ivi, pp. 53-54. Cf. anche II, p. 390.

⁴³ Rinvio ancora al mio studio su *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, cit.

re coscienza» è consapevolezza della verità dell'idea, la «coscienza empirica» è limitazione al fenomeno che viene assunto come reale, anzi addirittura come realtà invalicabile; se infine la «migliore coscienza» è coscienza della realtà dell'eterno, la «coscienza empirica» si arresta al transeunte: per essa solo il «temporale» è reale, solo lo «storico»: solo la successione del via via presente o — che è lo stesso dire — della «vita».

«Il semplice filisteo vuol attribuire alla vita una specie di infinità e di incondizionatezza, e cerca di considerarla e di passarla come se questa non lasciasse altro a desiderare: il dotto filisteo fa la stessa cosa, con principi e metodi»⁴⁴.

Ma questa vita e questo presente, che alla coscienza empirica appaiono come realtà invalicabili e come valori supremi, sono per la migliore coscienza, cioè per la coscienza «oggettiva», per la coscienza dell'«in sé», per la consapevolezza della «verità», un'illusione assolutamente vana. Le testimonianze e le citazioni potrebbero farsi, in proposito, fin troppo numerose; ci si limiti perciò solo a qualche indicazione:

«Il futuro come il passato non sono reali. Socrate e Giulio Cesare, Shakespeare e Rousseau non sono più nessuna realtà: il tutto è solo stato. Solo il presente è reale e noi che ne godiamo. Ma questo presente è nel tempo esattamente quel che la linea matematica è nello spazio, niente altro che il confine tra il passato e l'avvenire; dunque la nostra realtà è semplicemente il confine tra due nullità, e come confine è senza estensione... Il presente (la nostra posizione nel tempo) ha una notevole somiglianza con la nostra posizione sulla sfera terrestre. Come noi crediamo che solo là dove stiamo sia 'il disopra' e che tutto il resto sia 'sotto', e che mai potremmo distaccarci da un tale 'disopra' né essere altrove che in questo, così crediamo anche che solo il presente sia reale, abbia una realtà, e che il passato e il futuro non siano reali, sebbene propriamente noi siamo nel passato e nel futuro; o meglio, tutti questi sono in noi, nella nostra rappresentazione. Anche nel tempo noi crediamo di essere nel 'disopra': ma l'infinito tempo è un serpente che si morde la coda... L'infinità del tempo e la nullità di ogni suo contenuto procedono l'una dall'altra. Ciò che viene dato senza fine e senza misura, inesauribilmente, non può essere niente per sé, può essere solo un inganno, non può aver valore; e ciò con cui io non ho da essere parco e che non ho da risparmiare

⁴⁴ *Nachlass*, I, p. 13.

(il tempo e il suo contenuto) deve essere dato in maniera infinita e fluire incessantemente»⁴⁵.

Sicché

«ciò che quasi inevitabilmente ci rende ridicoli è la serietà con cui trattiamo di volta in volta il presente che porta con sé una necessaria apparenza di importanza. Solo pochi grandi spiriti non si sono curati di esso, e da persone ridicole sono divenute persone sorridenti»⁴⁶.

E quel che qui è detto pel presente temporale può e deve esser detto, a pari titoli, della vita e della sua volontà, e della storia nella sua costitutiva inessenzialità:

«Ci si dovrà ben accorgere una volta che questo mondo sensibile non è un palcoscenico su cui accade 'realmente' qualcosa, non ha realtà; i cui mutamenti perciò sarebbero, significherebbero e si comporterebbero come un che di reale... Volere l'esistenza temporale e volerla ininterrottamente è vivere. L'assurdità di tutto ciò consiste nel fatto che noi non osserviamo che quest'esistenza temporale come viene afferrata va subito perduta, che per sua natura è fuggevole e inconsistente, un'ombra inafferrabile, un filo senza grossezza e senza consistenza, una linea matematica che anche con la sua lunghezza infinita non acquista nessuno spessore. Questo non osserviamo; e non ci stanchiamo di riempire il cesto delle Danaïdi o di somigliare al cane che insegue la sua coda»⁴⁷.

Insomma la «coscienza empirica» si esaurisce totalmente nell'illusione: e la contrapposizione che Schopenhauer pone tra la «migliore coscienza» e la «coscienza empirica» è contrapposizione tra la consapevolezza della verità e l'illusione. Sicché quando si è argomentato, a proposito della filosofia di questo «giovane Schopenhauer», di un suo «dualismo» perché essa introdurrebbe nella coscienza una «duplicità» tra la «migliore coscienza», appunto, e la «coscienza empirica», non si è tenuto sufficientemente conto che la «duplicità» è invero solo apparente, poiché uno solo dei suoi termini è vero e reale, l'altro è solo illusorio; e dualismo non c'è, anzi c'è il più rigoroso monismo (come altrove si è avuta occasione di dire), dove

⁴⁵ Ivi, pp. 15, 89, 94.

⁴⁶ Ivi, p. 24.

⁴⁷ Ivi, pp. 147, 85.

l'opposizione è posta, non all'interno del reale, bensì tra il reale e l'illusorio, alla maniera di Parmenide.

E l'equazione che il «giovane Schopenhauer» pone tra il presente temporale e l'illusorio, tra la vita e il nulla, vuole veramente essere sottolineata; essa costituisce infatti il tratto distintivo di fondo di questa filosofia della «migliore coscienza». È significativo in proposito un aforisma del 1813 dove il filosofo annota:

«Finché l'uomo vive, finché è uomo, egli è in preda non solo al peccato e alla morte ma anche all'illusione; e questa illusione è tanto reale quanto la vita, quanto il mondo sensibile stesso, addirittura è un'unica cosa con questo: su di essa si fondano tutti i nostri desideri e le nostre smanie, che a loro volta sono espressione della vita come la vita è solo espressione dell'illusione. In quanto noi viviamo e vogliamo vivere siamo uomini, e l'illusione è verità. Se si vuol trovare quiete, felicità, pace, deve essere abbandonata l'illusione; e se deve essere abbandonata questa, deve essere abbandonata la vita»⁴⁸.

Qui, è chiaro, il vivere e la volontà di vivere si esauriscono totalmente nell'illusione e nella nullità: la verità e l'essere sono propri solo della «migliore coscienza» e dell'«idea». Le cose si muteranno assai — e certo non a vantaggio della chiarezza e della coerenza — quando lo Schopenhauer «sistematico» argomenterà, a partire dal *Mondo*, che la volontà di vivere è, non già — come qui — illusione e nullità, bensì «cosa in sé», «realtà». Quello sarà anche il momento in cui il concetto e l'espressione stessa di «migliore coscienza» verranno a perdersi affatto nella scrittura schopenhaueriana.

10. Dalla «migliore coscienza» alla «volontà»

Accade infatti che, a partire dagli ultimissimi quaderni del 1814, il concetto di «migliore coscienza» — che pur ha giocato un ruolo così rilevante nella concezione schopenhaueriana — scompare del tutto, perfino come espressione verbale. E contemporaneamente balza in primo piano (come altrove già si è avuto modo di mostrare) l'affermazione che la «cosa in sé» è la volontà.

⁴⁸ Ivi, p. 104.

La «volontà» e non più, come nelle annotazioni del *Nachlass* anteriori al *Mondo*, l'«idea». E se anche accadrà che Schopenhauer, quasi per un involontario ma ben motivato «lapsus», identifichi talvolta «l'idea platonica» con la «cosa in sé di Kant», sempre o quasi sempre gli accadrà anche di correggersi con una distinzione per la verità assai poco intelligibile: col fare cioè ricorso al concetto di «prima oggettivazione» della volontà. Distinzione veramente assai poco intelligibile: perché per essa l'idea è al contempo fenomeno, in quanto oggettivazione, e non fenomeno, in quanto libera dalle forme del fenomeno, libera dalle determinazioni di spazio, tempo e causalità; e attesa l'identità che Schopenhauer pone tra fenomeno e illusione, ecco che l'idea finisce per essere illusione e non illusione, non realtà e realtà.

Ma tali considerazioni, oltre a ripetere quanto già altrove è stato considerato, porterebbero assai lontano. Quello che qui premeva era solo di dichiarare la contemporaneità, e dunque forse anche la connessione, tra il perdersi del concetto di «migliore coscienza» e l'affermarsi della volontà come cosa in sé, come realtà. Parallelamente l'idea viene a subire un processo di «fenomenizzazione» (sit venia verbo!), trasformandosi da «cosa in sé» in «prima oggettivazione della volontà», da ὄντως ὄν in «oggetto» di conoscenza (una volta accadrà addirittura che Schopenhauer scriva, per una sorta di «lapsus» rivelativo: «l'idea, ossia il fenomeno stesso»); per un tale processo di fenomenizzazione essa viene a trovarsi in un'incomprensibile posizione di medietà tra l'uno e i molti, tra il reale e l'illusorio.

Ma soprattutto in un tale processo accade che il «genio» — la forma di espressione propria della «migliore coscienza», si è visto — subisca una progressiva «intellettualizzazione». Meta finale della quale può considerarsi l'argomentazione che sul «genio» Schopenhauer svolge nel *Mondo* e quindi nei *Supplementi*:

«Affinché il genio si manifesti in un individuo, questo deve aver avuto in sorte una somma di potenza intellettuale oltrepassante di gran lunga quella richiesta per il servizio della volontà individuale; il sovrappiù di conoscenza che rimane viene a costituire il soggetto libero da volontà... Il genio consiste in ciò, che l'attitudine a conoscere ha ricevuto un impulso notevolmente più forte di quello che

sia richiesto per il servizio della volontà, per il quale soltanto essa era sorta»⁴⁹.

«Il genio consiste in un anormale eccesso dell'intelletto»⁵⁰.

Il genio, che nel *Nachlass* era la forma della «migliore coscienza» qualitativamente contrapposta alla «coscienza empirica» intellettuale, è ora un «sovrappiù» dell'intelletto, un «anormale eccesso» di esso. La differenza è solo qualitativa e traducibile perfino in numeri:

«Per rendere più comprensibile la cosa, si potrebbe dire: se l'uomo normale ha $\frac{2}{3}$ di intelletto e $\frac{1}{3}$ di volontà, il genio ha invece $\frac{2}{3}$ di intelletto e $\frac{1}{3}$ di volontà»⁵¹.

Ma in realtà la «cosa» non è stata resa in nessun modo «più comprensibile»: poiché la scomparsa della differenza qualitativa tra «migliore coscienza» e «coscienza empirica», o — che è lo stesso dire — tra genio e intelletto, l'ha complicata anziché chiarita: come può l'«eccesso» di intelletto, per sua natura schiavo della volontà, essere liberazione appunto da questa volontà? non dovrebbe piuttosto essere «eccesso» di schiavitù? Come può il «perfetto filisteo» usare il suo «sovrappiù» di filisteismo per liberarsi della sua stessa natura? Siamo veramente di fronte ad un incomprensibile groviglio di argomentazioni spesso perfino contraddittorie, tutte conseguenti alla scomparsa del concetto di «migliore coscienza».

Ma se nel formarsi del sistema vanno perduti il concetto e l'espressione stessa di «migliore coscienza», quel che certo non si perde è l'esigenza di fondo che quel concetto e quell'espressione rappresentavano: il riconoscimento cioè della realtà dell'eterno e il parallelo accorgimento che il finito e il transeunte «propriamente non sono». Anzi: un tale riconoscimento e un tale accorgimento, che costituiscono senz'altro il nocciolo essenziale di tutta la filosofia di Schopenhauer come forse di ogni altra filosofia che sia veramente tale, vanno a costituire anche il senso intimo del sistema, creatosi intorno alla dichiarazione della volontà come «cosa in sé» (e ciò sia detto anche a scanso di equivoci: perché non si pensi, cioè, ad una frattura del

⁴⁹ II, p. 219; III, p. 431.

⁵⁰ III, p. 431.

⁵¹ *Ibid.*

pensiero schopenhaueriano tra il *Nachlass* e il *Mondo*); solo che, invece che presentarsi come «migliore coscienza», vi assumono la forma negativa di «negazione della volontà di vivere». La cosa potrebbe anche essere testimoniata dal fatto che molti brani del *Nachlass* dove si tratta della «migliore coscienza» passano poi quasi immutati nelle più tarde opere dello Schopenhauer «sistematico», ma le argomentazioni là riferite alla «migliore coscienza» o alla «coscienza empirica» qui ruotano intorno alla «negazione» o all'«affermazione» della «volontà».

Permane insomma nel *Mondo* e nelle opere più tarde l'esigenza propria del *Nachlass* ed espressa nel concetto di «migliore coscienza»: la dichiarazione della realtà dell'eterno e dell'illusorietà del temporale. Ma a quale prezzo! Solo col postulare — se la volontà è veramente il reale — la negazione di questo. Il riconoscimento del «certo Vangelo» della verità e dell'idea richiede, nel *Mondo*, la negazione della volontà-cosa in sé!

Solo l'ultima sublime pagina del *Mondo come volontà e rappresentazione* può offrire scioglimento a questo intrigo teoretico nato dall'indicazione dell'«in sé» del «mondo» nella «volontà»: solo che si legga (ed è forse l'unica lettura consentita) che quel «mondo» della «volontà» è in verità un «nulla», questo mondo «con tutti i suoi soli e le sue vie lattee»; e che su questo accorgimento si levi, come unico e «certo Vangelo», l'eternità dell'idea.

Allora la filosofia della «migliore coscienza» torna a ripresentarsi come unica e vera filosofia di Schopenhauer: come coscienza della nullità del vivere e della sua «volontà»; e come coscienza a un tempo della verità «in sé» eterna e immutabile dell'«idea».

V

CHE COSA CONSIDERIAMO ANCORA SACRO NOI OGGI?

MARKUS THIEMANN

Chiedersi che cosa noi oggi consideriamo ancora sacro potrebbe sembrare l'interrogativo inadeguato di un fanatico religioso, desideroso di convertire l'umanità a valori e criteri da lungo tempo ormai privi di qualsiasi contenuto. Ho scelto comunque ugualmente di parlare di questo argomento per porre un interrogativo che ritengo per noi assai importante e che forse non sarà privo del tanto citato riferimento attuale.

1. Sul concetto di sacro

«Sacro» è un termine che in realtà ci riconduce istintivamente alla sfera religiosa: esso attribuisce a un oggetto una sorta di intangibilità metafisica, lo rende per così dire inavvicinabile e gli conferisce una nobiltà religiosa largamente superiore alla miseria dell'esistenza umana. È un concetto che scivola però spesso e volentieri in ambiti mistici e astratti. Questo è quanto sostiene anche Schopenhauer nel suo dialogo filosofico-religioso fra i due greci Demofilo e Filatele. Qui l'autore fa pronunciare a Demofilo, difensore della religione con argomentazioni filosofiche, le seguenti parole:

«Al contrario, il mito e l'allegoria sono in realtà il vero elemento della religione. Epperò sotto questa condizione, resa inevitabile dalla limitazione intellettuale delle masse, la religione risponde in modo sufficiente all'inestinguibile bisogno metafisico dell'uomo e sostituisce la verità puramente filosofica, per se stessa infinitamente astrusa e forse non mai raggiungibile»¹.

¹ A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, Zürich, II/2, p. 371; tr. it. *Morale e religione*, Milano 1981, p. 262.

Vorrei cercare ora di definire questo concetto in modo un po' diverso, ma non per questo profano, togliendogli l'aspetto religiosamente mistico e considerandolo semplicemente come termine ricco di contenuto ed elevato.

«Che cosa consideriamo ancora sacro noi oggi?». Ebbene, a questa domanda si può rispondere tranquillamente: in realtà ben poco! Sono sufficienti a tale riguardo alcune brevi constatazioni. Il numero di coloro che si recano regolarmente in chiesa è sensibilmente diminuito. In molti viene meno la fede nella religione cristiana, cosicché taluni si rivolgono ad oscure eresie, nell'inconscia certezza della mancanza di un punto di riferimento solido e sicuro nella società (si pensi ad esempio alle sette dei Baghwan o dei Moon). Altri cercano di salvarsi invece nel mero materialismo, senza riuscire nemmeno in questo modo a fare qualcosa di sufficiente per soddisfare l'esigenza di un punto di riferimento spirituale e intuitivo, radicato nella natura stessa dell'uomo.

In altri termini, neppure questi ultimi rinvergono, nella concezione del mondo legata a uno sterile materialismo, alcun solido fondamento spirituale. In realtà i valori non rappresentano dei semplici gusci vuoti (quali quelli che talune ideologie cercano di presentarci come vie di salvezza). Tale convinzione, peraltro contraria all'opinione oggi dominante, è difesa anche dal severo sostenitore della filosofia (intesa come amore della sapienza) Filatele, il quale si rivolge ripetutamente al suo avversario Demofilo (che filosofeggia partendo da un'impostazione religiosa), dicendo:

«Perciò essa [la religione] deve venir data e affermata come vera *sensu proprio*, mentre è tutt'al più vera *sensu allegorico*. In ciò sta il danno senza rimedio, l'inconveniente indeclinabile, per cui la religione è in costante conflitto con la nobile e serena aspirazione verso la verità»².

Ciò non toglie che si presupponga sempre un certo arbitrio e un certo autoritarismo, che fanno scivolare questi valori in un ambito astratto e difficilmente afferrabile, conferendo però nello stesso tempo ad essi una giustificazione superiore, la quale deve essere di ordine metafisico, ma non può essere di

² Ivi, p. 261.

ordine religioso. Ci troviamo ora di fronte ad un modo di pensare che difficilmente si lascia accordare con la posizione spirituale di Schopenhauer: questo modo di pensare utilizza infatti il suo dogmatismo immanente, ma lo supera al tempo stesso mettendo in dubbio la possibilità di raggiungere la obiettività assoluta.

Viene così ad emergere ancora di più l'elemento dell'arbitrio anche nella sfera spirituale, che Schopenhauer non volle vedere mediante la sua assolutizzazione della dimensione intellettuale.

2. È possibile la proposta di nuovi valori?

Ma chi è mai in grado di rinnovare valori e di trasmetterli quindi agli altri? Qui non mi riferisco certo al «superuomo» che stava dinnanzi a Nietzsche. La richiesta di un individuo siffatto mi sembra infatti un postulato troppo esigente e irrealizzabile per l'uomo.

Ebbene, come dev'essere all'uomo l'uomo in grado di creare nuovi valori?

Vorrei provare anzitutto a tracciare un profilo molto semplice di come io mi immagino un uomo del genere, pur sapendo che in tal modo corro il pericolo di spingermi troppo avanti.

L'uomo che è in grado di porre dei valori è legittimato a farlo e non ha bisogno né della protezione celeste, né della benedizione di tutti coloro che hanno bisogno di valori ma non sono capaci di fissarli. Quest'uomo potrebbe creare valori, che attraverso la loro «efficienza» garantiscono per lui, lo confermano e lo sostengono. Ogni valore reale è elevato, il che non va comunque inteso in termini di arroganza, peraltro imputata spesso a coloro che creano nuovi valori. Ciò accade facilmente quando non si riesce a cogliere la differenza tra «grandezza» e goffa presunzione. Questo è quanto intendeva anche Goethe scrivendo:

«Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit».

Purtroppo noi viviamo oggi in un'epoca caratterizzata dall'annullamento di molti valori; ad essa deve seguire secondo Nietzsche un'epoca di trasvalutazione di tutti i valori e tale profezia non va considerata sbagliata in base allo sviluppo nichilistico di questi nostri anni. I valori e i criteri propri di 2000 anni di antica cultura cristiano-occidentale si sono trasformati gradualmente in gusci mezzi vuoti, sempre più corrosi dalla ruggine del tempo. Responsabile di ciò è a mio parere lo scialbo razionalismo, che ha trovato in Karl Marx il suo principale difensore ideologico. Marx cadde nell'errore di considerare i fenomeni come essenza reale del mondo, come «das Ding an sich». In questo egli fu guidato presumibilmente da desideri pseudo-religiosi propri dell'uomo, il che produsse inevitabilmente un tipo di razionalismo soggettivo, in parte ideale e insipido. Tale razionalismo ha rivelato la propria falsità soprattutto riguardo alla evoluzione sociale, completamente contraria alle tesi marxiane, e riguardo al fallimento delle teorie di Marx nella realizzazione pratica. Questa evoluzione potrebbe essere inoltre conseguente del fatto che Marx assimilò in modo troppo semplicistico le tesi hegeliane, privandole così dei loro aspetti idealistici. Vale la pena di ricordare quanto Schopenhauer stesso ha osservato a proposito di certa filosofia post-idealistica ideologizzante:

«Sofferamoci infine a considerare il crescente sforzo (fatto soprattutto dalla filosofia post-hegeliana vacua e nociva) di comprendere la storia del mondo come uno sviluppo unitario e regolare, oppure, come dicono, 'da costruire organicamente': ebbene, alla base di questo c'è un realismo grezzo e viscido, che crede che tutto dipenda dalle strutture e dagli eventi del mondo. In realtà tale realismo poggia segretamente ancora su certe concezioni mitologiche fondamentali, accolte tacitamente come premesse; altrimenti ci si potrebbe chiedere per quale spettatore venga eseguita in realtà una simile commedia»³.

Schopenhauer vide in Marx una mente acuta, cui mancò tuttavia la conoscenza intuitiva del genio, necessaria a scorgere le verità profonde che non possono essere né calcolate, né pronosticate scientificamente⁴. Marx si troverebbe dunque in

³ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, a cura di A. Hübscher, Wiesbaden 1972, p. 520.

⁴ Cf. anche *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, cit., «Vom Genie».

aperto contrasto con Schopenhauer, che poco successo ebbe con la sua filosofia, ma al quale l'amara verità fu più cara di ogni sistematica fede ottimistica in un possibile miglioramento del mondo. Un simile atteggiamento attrae senza dubbio in modo convincente gli uomini, ma non è in grado di trasmettere alcuna idea filosofica di una certa profondità.

Oggi siamo arrivati al punto che molte cose rimangono in superficie, senza che ad esse venga riservato un adeguato approfondimento. Neppure la tecnica riesce a creare un rimedio a tale situazione di povertà interiore, a proposito della quale già lo stesso Schopenhauer scrive:

«Ciò che la storia racconta altro non è in realtà, se non il lungo, difficile e confuso sogno dell'umanità»⁵.

Che cosa può dunque aiutarci ad avere un punto d'appoggio, a farci nuovamente produttivi e creativi? Né le pretese dell'occidente cristiano, né i prodotti mediocri della nostra società tecnocratica saranno in grado di riempire il grande nocciolo vuoto di un'epoca ormai priva di valori spirituali.

Che cosa aiuta dunque noi uomini imperfetti a sfuggire al nichilismo, a rialzarsi spiritualmente ed eticamente, senza diventare degli ipocriti? Qui è necessario notare come molti uomini, che vivono secondo vecchi criteri in gran parte ereditati dal passato e in armonia con la loro natura, abbiano uno stile di vita per molti aspetti al di fuori dell'epoca, ma pur sempre espressione di una grande «ricchezza» pratica e ideale.

3. Caratteri della nostra epoca

La nostra epoca esalta la mediocrità e ha paura di qualsiasi forza autentica, di qualsiasi vero coraggio e di ogni prestazione ricca di contenuto. A tale riguardo leggiamo quanto afferma Friedrich Nietzsche:

«Il meraviglioso mondo della civiltà moresca di Spagna, a noi in fondo più affine, più eloquente ai nostri sensi e al nostro gusto di quanto non lo siano Roma e la Grecia, fu calpestato — non dico da che specie di piedi — perché? Perché doveva la sua origine a

⁵ Ivi, «Über die Geschichte».

istinti aristocratici, virili, perché diceva sì alla vita anche con le rare e raffinate preziosità della vita moresca!...»⁶.

Spesso si cerca di sopperire alla carenza di approfondimento delle cose mediante un entusiastico sviluppo in superficie, ma — nessuna meraviglia! — senza successo.

«È tutto chiaro»: questo è il motto della nostra epoca priva di senso filosofico. Tutti, ormai toccati da una certa paura di fallire e di cadere in rovina, vogliono «vivere in pace». Ma siamo in grado di vivere in pace? Abbiamo mai potuto farlo? Io non credo. Vero è che il nostro vivere nella mediocrità, determinato dall'attuale situazione di dominio della nuova tecnica delle armi e da una cosiddetta 'Weltpolitik', non può salvarci dall'eterna aggressione vissuta nella realtà e dalla conseguente lotta per il primato del più forte. A mio parere viviamo oggi (mi si perdoni tale enfasi di tono!) in una svolta epocale della storia, detto in termini più concreti, in una fase di potenziamento e autorealizzazione della volontà mediante l'intelletto.

Gli aspetti caratteristici della nostra epoca sono da una parte 'paura e mediocrità' e dall'altra 'grandezza e apocalisse'. Mai prima d'ora si è assistito nella storia a una polarizzazione così marcata di questi due aspetti. Mi sembra di poter dire che mai l'uomo ha fatto tanta fatica a coniugare fra loro questi due termini, vale a dire a vivere un'esistenza basata sulla ragione, con vigore e autentico carattere. Il sacro, dunque una vita informata dalla ragione e dalla forza di carattere (poiché solo questa forma del sacro è vivibile), ha oggi ben poche chances.

Permane comunque, al di là di tutto, nell'uomo il bisogno di una dimensione per così dire irrazionale e non pienamente esplicabile, nella quale veder soddisfatti gli istinti originari assetati di vita. Si tratta ancora una volta della volontà cieca di Schopenhauer, circa la cui oggettivazione nella storia egli scrive:

«Ciò che la storia racconta altro non è in realtà, se non il lungo, difficile e confuso sogno dell'umanità»⁷.

⁶ F. NIETZSCHE, *L'anticristo*, Milano 1986, p. 92, pag. 60.

⁷ Come in nota 5.

Ora, se a lungo andare questo bisogno non viene soddisfatto, ecco che l'uomo va alla ricerca di altre forme di appagamento. Così si spiegano gli infiniti e mostruosi tentativi di distrazione e di svago propri dell'epoca attuale e contrari a qualsiasi ragionevole determinazione di valori. Non ci resta in ultimo che riconoscere la struttura interiormente divisa della nostra epoca.

4. «Vivere con dignità»

Dopo aver ispirato da Schopenhauer tanto pessimismo, ci si chiederà forse a questo punto: «Credi tu forse di riconoscere una via d'uscita da questa situazione?». Ebbene, personalmente non so dare una risposta a tale interrogativo; posso solo proporre il motto che ho assunto per me come vincolante e che mi fa dimenticare, almeno in parte, l'accento nichilistico della nostra epoca. Dice semplicemente: «Vivere con dignità». Dignità intesa qui come valore proprio dell'uomo in virtù del suo atteggiamento e della sua natura. A rendere più difficile questo tentativo si aggiunge il fatto che noi tutti oggi siamo soggetti ad un destino collettivo e qualsiasi processo di individualizzazione si dimostra per molti versi impraticabile. Ma non tutto è impossibile, se ci si impegna a procedere con coraggio e costanza. Noi uomini abbiamo una propensione alla debolezza, e coloro fra noi che hanno un'inclinazione alla forza si perdono purtroppo molto spesso. Essi vengono traditi da un mondo che non conosce le leggi non scritte della dignità, e anche se le conosce non le osserva.

A conclusione di queste mie brevi riflessioni vorrei citare ancora un pensiero del grande scettico tedesco Schopenhauer, che viene a contrapporsi all'entusiasmo vitale di Friedrich Nietzsche:

«Per vivere in questo mondo, in cui i dadi sono irremovibilmente tratti, ci vuole uno spirito ferreo, corazzato contro il destino e armato contro gli uomini; poiché la vita intera è un combattimento in cui ogni passo ci viene contestato»⁸.

E Voltaire dice in termini analoghi:

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Morale e religione*, cit.

«In questo mondo si va avanti solo con la sciabola sguainata e si muore con le armi in mano».

Ma la nostra epoca non classica rifiuta un eroismo fatto di spade sguainate; essa richiede piuttosto un eroismo del carattere e dello spirito.

Un uomo di dignità tende con tutte le sue forze a un atteggiamento onesto e cerca di essere per sé e per gli altri esempio di un cammino individuale.

Lebenslage - Lebensklage?

Man braucht sich doch nur umzugucken
Schon muß man heftig um sich spucken.
Ist denn das Elend auf der Welt
Das einzige was ewig hält?

Krankheit, Tod, Haß und Verderben
scheinen sich eisern zu vererben.
Vieles haben edle Menschen schon versucht
Aber haben sie Linderung dafür verbucht?

Nein! Das Dasein ist kein Regenbogen
auf dessen Farben man kommt nach oben.
Vielmehr ist es ein tückischer Morast.
Der uns oft nicht mehr als eine Last.

Ich suche den Menschen, der weiß eine Lösung
für den der Tod nicht ist die Erlösung
Vielleicht gibts einen, der weiß zu leben
Ohne vor den tiefen Abgründen zu beben.

Ja, ein Mensch der Rechtfertigung ist,
Der weiß zu leben auch im tristesten Mist.
So einen finden, dann könnt man verwinden
Das lumpige Leben aus würgenden Binden.

VI RILEGGENDO LE UPANIṢAD DI SCHOPENHAUER ALLE ORIGINI DEL WILLE*

MARIO PIANTELLI

La considerazione in cui Schopenhauer teneva la versione delle *Upaniṣad* fortunatamente data alle stampe¹ da Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron nel 1801-1802, sulla base di due manoscritti della redazione persiana fatta preparare dal principe Dārā Šukōn², è ben nota. L'orientalista francese, con scrupolo filologico singolare, utilizza articoli greci innanzi ai termini

* Il contenuto della presente comunicazione è stato ampliato in un articolo, "La «māyā» nelle *Upaniṣad di Schopenhauer*", pubblicato in «Annuario filosofico», 3(1986), pp. 163-207.

¹ Per i tipi dei fratelli Levrault: *Oupnek'hat (id est, secretum tegendum). Opus ipsa in India rarissimum*, Argentorati 1801-1802. Il viaggiatore francese, allora settantenne, aveva patito stenti non indifferenti per portare a termine questa sua impresa, che faceva seguito alla prima versione del canone zoroastriano (col titolo *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*) pubblicata tra decenni prima.

² Nato il 20 marzo 1615 e morto, su ordine del fratello Aurangzeb che l'aveva battuto l'anno prima nella battaglia di Sāmūgarh, il 10 settembre 1659, Muḥammad Dārā Šukōh era primogenito dell'imperatore Šah Gahān e suo presunto erede al trono. In coincidenza con la malattia del padre e la sua presa di fatto del potere, il principe fece stendere nel 1657 la versione in lingua persiana di una cinquantina di *Upaniṣad* (50, 51 o 52 a seconda dei manoscritti; la lista riportata dall'Anquetil-Duperron ha 51 titoli). L'opera richiese un semestre e fu terminata il 29 del mese di Ramaḍān di quell'anno, sotto il titolo di *Grande Segreto (Sirr-i-Akbar)*. Nella sua prefazione (cf. *Bikrama Jit Hasrat, Dārā Shikūh: Life and Works*, Allahbad 1953, pp. 260ss) egli dichiara d'essersi valso dell'aiuto di dotti e asceti di Benares, ma rivendica a sé il lavoro. Il manoscritto su cui l'Anquetil-Duperron si basò collazionandolo con un altro, giunto in Francia nel 1733 ad opera del gesuita Pons, che da Chandernager veniva inviando manoscritti diversi in patria, gli fu recapitato nel 1775 dal Bernier, su iniziativa del residente francese alla corte di Šujah ad-Dawlah, Gentile. La prima versione, in lingua francese, dell'Anquetil-Duperron, doveva servire alla preparazione di quella che diede poi alle stampe. Di quest'ultima si ha notizia già nella compilazione (di Robert Orne) degli *Historical Fragments of the Mughal Empire* dello Halhed, London 1782, che fornisce una traduzione inglese della prefazione.

persiani lasciati indeclinati e alle loro equivalenze in forma di perifrasi, sì da renderne più agevole la collocazione entro il testo, in un latino così aderente alla struttura linguistica dell'originale, da risultare spesso di malagevole comprensione. Il filosofo di Danzica, apprezzando il risultato di questa fatica, si abbandona ad un lirico entusiasmo per i suoi effetti, indubbiamente esotici:

«Colui che, grazie ad assidue letture, è riuscito a rendersi familiare il persiano-latino di questo libro impareggiabile, come viene afferrato fin nell'intimo del suo essere da quello spirito, determinato e sempre coerente! E da ogni pagina ci vengono incontro profondi pensieri, originali e sublimi, mentre un'elevata e sacra serietà aleggia su tutto. Tutto qui respira aria indiana e un'esistenza originaria, affine alla natura»³.

È per lo meno sorprendente che questo giudizio tanto positivo non abbia stimolato ad un maggior grado d'interesse per il testo upaniṣadico accessibile a Schopenhauer gli studiosi del suo pensiero; ciò tanto più, in quanto l'equivalenza tra *māyā* e volontà-eros che si ritrova tra le pagine del *Nachlass*⁴, in un momento di grande importanza per la formazione del pensiero maturo del filosofo, sembra indicare appunto un agancio a questo riferimento. La lettura di una copia del primo volume delle *Oupnek'hat* conservata presso l'Accademia delle Scienze di Torino, gentilmente segnata allo scrivente da Carlo Della Casa, mostra l'opportunità di una ricognizione di tale fonte in funzione di un'analisi dei temi e motivi sussunti nella dottrina del *Wille*. In questa sede si riporterà un passo della versione latina della *Sarvopaniṣad*, con le note relative, e si formuleranno alcune osservazioni in proposito.

«Et *maia*, quód amor aeternus est, ex illo dicunt, quód amore initium non habet, et fines (*finem*) non habet, [et in

³ Così la versione di Eva Amendola Kuhn, *Parerga e Paralipomena*, Tomo secondo (a cura di Mario Carpitella), Milano 1983, p. 523 (XVI, 184). Si deve forse a quest'entusiasmo del filosofo la decisione di tradurre in lingua tedesca i volumi del viaggiatore francese. L'opera vide la luce nel 1882 ad opera di Franz Mischel.

⁴ *Der handschriftliche Nachlass*, a cura di A. Hubscher, Frankfurt a.M. 1966, vol. I, p. 303, segnalato da GIUSEPPE RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milano 1969, p. 218.

⁵ L'ultima frase è posta come lemma innanzi al quarto libro di *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

omni et sine (*omni*) est:] quid? (*nam*) tempore quo cognitio simul advenit, amor è medio supersurrexit (*evanuit*)⁵.

E *maïa* rectum (*verum*) et mendacium (*falsum*) apparet; et mendacium, rectum. Quemadmodùm funis, quod mendacium (*falsum*) est, coluber apparet; coluber, quod rectum (*verum*) est, funis apparet: et *maïa*, non rectum (*non verum*) possunt dicere, non mendacium; quid? (*nam*) ostensum sine est (*esse vero*) mundum est (*quasi verè existentem*) ostendit; et existentiam universalem, non est (*non qualiter est existentem*) ostendit; et *tò* non est, existit, et *tò* existit, non est, ostendit; *dzat* (*verum*), quod manifestum est, non ostendit; mundum, quod (*verè*) existens non est, ostendit: ipsum hoc est *maïa*».

«*Toũ maïa* definitio satis clara est, quatenùs in homine, in rebus externis, singularibus. Desiderium, amor, appetitus existentiae, propensio ad apparendum, oculos obcaecat, quod non est, subsistens monstrat. [...] Magnus opifex res produxit, id est apparere fecit; quae reverà nec fuerunt, nec sunt quidpiam extrà illum, ab illo differentes, inde dici potest *maïa*, deceptor, ratione ad entia, quae ista existere vident, arbitrantur.

Quoad Deum, naturalis propensio, suppositum desiderium ad sese effundendum, et omnia demùm ad se retrahendum, erit *amor* (*aashek*; [...] *tam*, *volitio*) [...] *Narain*, Ens summum, primo unicum, producere sibi proponens, *voluit quòd cum* seipso ludum faceret, cum se *maschghoul fuit* [...] *Amor*, ludus ille, iste *maschghouli*, complacentia est in se, sui fruitio, contemplatio, humano modo expressa, undè productio oriri censetur, quasi ex actione, sed falsò. Quo tempore res ut sunt considerantur (*cognitio simul advenit*), *maïa*, amor, oculos effugit: illusio cessat, pluralitas evanescit, nihil nisi Ens unicum existit, cernitur; quemadmodùm ratione ad Deum, *maïa*, amor aeternus, absque initio et fine, cùm eiusdem perennitatis esse debeat ac Ens perfectum de quo dicitur, apparentias, phantasias, fingit, mundum extra illud existentem ostendit, dùm, reverà, Ens summè sciens, se nihil producere, è se promere optime novit (*cogitio simul advenit*). Attamen homo, specie deceptus, *tòn maïa* ad illud Ens spectare imaginatur; errore crasso, cum à *maïa Brahm sit immunis* [...]. *Causà amoris aeterni, quòd maïa* (est) *et tēs aoudia* (*ignorantiae*), *duo apparetis* [...]: et ista ignorantia, indè a principio, usque eò est duratura, fictis existentibus sibi semper succedentibus, dùm, universo in *âtma* annihilato, *pram âtma, âtma purus* (*âtma khass, ssarf*) appa-

reat. [...] *Roudr*, qui omnibus rebus finem imponit, est agens principale in naturà [...]. *Tam*, *volitio*, in quâ est *qualitas corruptionis*, primùm operatur. Universo ad nihilum redacto, *âtma purum* exurgit, *Ens unicum* remanet. [...] *Suprà* [...] *tòn maïa vidimus ab omnibus productionibus priorem* [...], seu existentiae appetitum in quo simul existit desiderium [...]. Propensio ad existentiam, licet errore, tēi *maïa*, et *volitio* annihilationem continens, *Tam*, *Roudr*, quasi in eodem subjecto resident, posteriore priorem dominante ([...] *tempore quo cognitio simul advenit, amor è medio supersurrexit* [evanuit]) et sic *Roudr*, qui et *Tam*, quamvis numero tertius, ordine primus (*Maha Diw*, *Ens summum*, universale, unicum), aliorum destructionem attributum perhibetur»..

La *Sarvopaniṣad*, o meglio *Sarvasāropaniṣad* («*Upaniṣad* dell'essenza di tutto»), è un brevissimo catechismo, in forma di domande e risposte, che compendia gli insegnamenti della scuola di *Vedānta* non-dualistico avente nel maestro *Śaṅkara* la sua figura più significativa. Con ogni probabilità, la redazione di questo testo è posteriore a tale figura; essa rientra nella ingente massa di compendî brevi e brevissimi utilizzati dagli asceti per l'insegnamento e la meditazione. Il testo sanscrito corrispondente al passo citato recita:

«Quella è data *“māyā”*, [ch'è] dimorante nell'intimo senza principio, comune ai processi conoscitivi corretti e al loro opposto, né reale, né irreal, né reale e irreal [insieme], irreal, essendovi accertamento di una causa d'alterazione, a partire da ciò ch'è di per sé privo d'alterazioni, reale, essendovi il [suo] non-accertamento, priva al tutto di caratteri suoi peculiari»⁶.

Come si vede, la resa della *māyā* in termini di «amor aeternus» è affatto assente dal testo e appartiene a una glossa inserita in esso al momento della versione persiana. Tale glossa riflette concezioni assai care a *Dārā Šukōh*, che trovava un motivo di dialogo fecondo tra la mistica islamica e quella indiana nella coincidenza delle due nozioni. La cosmogonia ch'egli tratteggia nella sua breve opera *La confluenza dei due*

⁶ Secondo il testo riportato in *Upaniṣatsangrahaḥ*, edito da J. L. Śāstrin, Delhi-Varanasi-Patna 1980, p. 254: «anādir antarvartnī pramāṇāpramāṇasādhāraṇā na satī nā'satī na sadasatī svayamavikārād vikārahetau nirūpyamāṇe'satī anirūpyamāṇe satī lakṣaṇaśūnyā sā māyeti». Una versione francese dell'*Upaniṣad* ad opera di B. Tubini è stata data alle stampe a Parigi nel 1952.

oceani, pervenutaci in versione persiana e sanscrita, mostra appunto una coincidenza siffatta:

Versione persiana: «La prima cosa che procedette dal *cedakes* è l'Amore, ch'è detto *māyā* in lingua indiana, e lo *ḥadīṭ*-relativo a: "Ero un tesoro nascosto, ho desiderato esser conosciuto ed ho creato la creazione" è una prova suffragante quanto s'è detto»⁷.

Versione sanscrita: «Dal *cidākāśa* [lo spazio trascendente della coscienza assoluta] per primo venne in essere ciò ch'è chiamato "*īśk*" [l'Amore teofanico]; esso è detto *māyā* dai silenziosi vedici. Ciò ch'enunciò il sommo *Siddha* [Perfetto, «Realizzato»: epiteto di Maometto] quale sentenza del *Bhagavat* [Signore, "Beato": epiteto di Allāh]: "Io, dimorando in forma celata, poscia 'ch'lo sia manifesto' volendo, ho operato lo sprigionamento"»⁸.

Qui il termine chiave è «*icchā*», la volontà-desiderio-amore che appare di grande importanza nel lessico del pensiero śivaita tantrico tanto in relazione alla manifestazione del mondo, quanto al suo ritorno all'Assoluto⁹.

Nel 1656 il principe aveva dato ordine di redigere per lui una nuova versione persiana, più fedele all'originale, dello *Yogavāsiṣṭhasāra*, epitome dell'immenso trattato conosciuto come *Yogavāsiṣṭha*, che gli era già nota in parafrasi; ciò, a seguito di un sogno in cui lo stesso saggio Vasiṣṭha e Rāma, interlocutori protagonisti dell'opera, gli erano apparsi¹⁰. Ora, questa enciclopedia del sapere mistico presenta i concetti del non-dualismo in un linguaggio spesso imbibito di lessico tantrico. Anche se è improbabile che Dārā Šukoh riuscisse a consultare l'originale sanscrito, assai difficile, la collaborazione di dotti indiani e l'utilizzazione della resa persiana a sua disposizione, per quanto imperfetta, possono avergli fornito l'equivalenza *māyā/icchā* con sufficiente chiarezza per fondare la sua visione della *māyā* come equivalente all'*īśk*. È addirittura possibile che quest'ultima abbia già trovato posto nella lettura dello

⁷ Cf. DARYUSH SHAYEGAN, *Les relations de l'Hindouisme et du Soufisme d'après le «Majma al-Bahrayn» de Dārā Shokū h*, Paris 1979, p. 28 (annotato alle pp. 74-85).

⁸ Riportata da JEAN FILLIOZAT, *Sur les contreparties indiennes du Soufisme*, in «Journal Asiatique», 268(1980), p. 267.

⁹ Il lettore è rimandato, per una prima presa di contatto con la difficile concezione in discorso, a KANTI CHANDRA PANDEY, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, Varanasi ²1963, s.v. *icchā*.

¹⁰ Secondo quanto riferito dal traduttore nella prefazione. Cf. B.J. HASRAT, *Dārā...*, cit. in nota 2, pp. 235-236.

Yogavāsiṣṭha da parte del primo traduttore, noto come Šaiḫ Ṣūfi¹¹. I colloqui del principe con diversi maestri, tra cui il celebre Bābā Lā'ī¹², possono averlo confermato nella sua costruzione.

La lettura, però, della *māyā*-amore «*quatenus in homine*» come «*appetitus existentiae*», carico di tutta la negatività del concetto indiano in termini di dolore/illusione, appare una personale creazione dell'Anquetil-Duperron, conforme in termini concettuali più a un'idea buddhista di «sete» d'esistenza (*trṣṇā*), che non alla sintesi islamico-induistica del testo da cui dipendeva. A ragione Schopenhauer avrebbe trovato un'affinità tra ciò che le *Oupnek'hat* gli avevano fatto conoscere e l'approccio buddhista, per quanto questo dovesse esser malnoto al viaggiatore francese! La ricostruzione, da parte di quest'ultimo, della teologia śivaita valorizzante il momento del ritorno all'Assoluto per il tramite della volontà operante in senso inverso, pur non riflettendo affatto la visione delle *Upa-niṣad* di cui egli si faceva interprete, ha del prodigioso, data la povertà dei dati a sua disposizione, e mostra un'intuizione ricca d'ingegno e una *insight* sorprendente d'un mondo che sotto tanti aspetti era impenetrabile agli europei del XVIII secolo. Non sfuggirà al lettore che tale ricostruzione adombra in sé la visione della *Noluntas* quale la si rinviene nel filosofo di Danzica.

¹¹ Parrebbe trattarsi dello Šarīf Qubḡahani. Cf. *ibid.*

¹² Sette dialoghi con costui, avvenuti a più riprese, furono trascritti dai tachi-grafi del principe: cf. C. HUART e L. MASSIGNON, *Les Entretiens de Lahore entre le Prince impérial Dārā Shikoh et l'ascète Hindou Baba La'ī Das*, avec texte persan et traduction, in «Journal Asiatique», ott./dic. 1962.

VII L'AMORE NELLA FILOSOFIA DI SCHOPENHAUER

REGINA BERLINGHOF*

Ciò che tanto ci affascina delle figure dei santi è la loro capacità straordinaria, addirittura quasi sovrumana, di manifestare amore nei confronti del prossimo e di tutto il creato. Senza alcun riguardo per le loro forze né per le loro possibilità, essi fanno opere d'amore dimenticando totalmente se stessi.

Non c'è da meravigliarsi che Schopenhauer, filosofo della negazione della volontà e della compassione, si sia occupato in modo tanto approfondito del fenomeno del santo e di ciò che determina il suo agire. In questa sede non vogliamo però dilungarci oltre a parlare della visione del santo in Schopenhauer, quanto piuttosto analizzare la concezione schopenhaueriana dell'amore e il ruolo che questo ha nella sua filosofia.

Lasciamo che sia lo stesso Schopenhauer a dare una spiegazione del concetto di 'amore'.

A causa della 'povertà' del vocabolario tedesco, il termine 'amore' comprende due significati distinti, vale a dire:

1. *caritas* (ἀγάπη) = «compassione, che nel suo significato più profondo poggia sulla conoscenza dell'identità metafisica con l'altro»;
2. *amor* (eros) = «volontà come genio della specie, che opera per i propri scopi segreti»¹.

* Traduzione di CHIARA ZANONI ZORZI

¹ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, a cura di A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1966, 5 voll.; qui vol. IV, 1, p. 54.

1. Amore egoistico e amore erotico

In altri passi Schopenhauer parla poi di un altro tipo di amore: l'amore verso se stessi, inteso come egoismo. È proprio partendo da questo fenomeno a noi certo ben noto e familiare che desidero iniziare la presente analisi critica.

L'egoismo mira alla conservazione dell'individuo, è puro interesse personale e «per sua stessa natura illimitato». L'amore di sé ha sott'occhio solo il proprio destino. Questo risulta chiaro là dove Schopenhauer scrive:

«È perfino comico osservare gli innumerevoli individui, ciascuno dei quali, almeno dal lato pratico, considera reale soltanto se stesso e vede negli altri, per così dire, soltanto 'fantasmi'. Ciò dipende infine dal fatto che ognuno è dato immediatamente a se stesso, mentre gli altri sono dati solo indirettamente, attraverso la rappresentazione che ognuno ha di loro nella propria testa, e l'immediatezza fa valere il suo diritto»².

«Ciascun uomo è il prossimo di se medesimo», constata con passione Schopenhauer; «un egoismo smisurato è all'ordine del giorno — ed è l'unica cosa sulla quale si possa contare»³. L'egoismo si fonda dunque sulla distinzione che ciascun individuo stabilisce fra sé e l'altro, sulla percezione della molteplicità fenomenica nel tempo e nello spazio, in breve sulla dipendenza dal *principium individuationis*.

L'egoismo e ogni azione avente come obiettivo il bene personale non possiedono per Schopenhauer alcun valore morale. In un unico caso egli attribuisce un valore positivo all'egoismo: «si tratta dell'egoista nel senso più nobile del termine: colui che pensa solo per se stesso: solo da questi il mondo può trarre una lezione». Proprio per il fatto che colui che pensa solo per sé non tiene conto delle necessità dei suoi contemporanei, il suo sguardo può puntare verso la verità.

Dal momento che l'egoismo pervade il mondo intero, anche l'amore sessuale (eros) deve appropriarsi dell'amore egoisti-

² A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürich 1977; tr. it. *Il fondamento della morale* (a cura di E. Pocar), Bari 1981, p. 201.

³ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, a cura di A. Hübscher, Wiesbaden 1972, p. 629.

co dell'uomo per garantire la conservazione della specie. Questa è infatti per Schopenhauer la funzione dell'amore sessuale:

«Ciò che in ultima analisi attrae reciprocamente con forza due individui di sesso diverso è la volontà di vivere espressa compiutamente, che qui anticipa nell'individuo che i due soggetti potrebbero generare, un'obiettivazione del proprio essere, corrispondente ai propri scopi»⁴.

Questa volontà di vivere presente nella specie

«infonde nell'individuo la folle illusione che ciò che in realtà serve alla specie abbia come fine anzitutto il suo bene»⁵.

L'eros, l'amore sessuale, serve dunque totalmente alla volontà di vivere e di esistere. A tale scopo viene usato l'egoismo — che non viene però più incentivato — mentre si incoraggia invece una nuova manifestazione della volontà nella nascita di un nuovo essere:

«L'attrazione reciproca di due persone di sesso diverso è già la volontà di vivere del nuovo individuo che essi possono e desiderano generare»⁶.

Il fine della conservazione della specie distoglie l'uomo dalla sua condizione individuale, e di lui si impadronisce la specie. Sentimenti illimitati allontanano l'uomo dalla sua quotidianità e lo fanno crescere al di là dei suoi limiti:

«Il desiderio nostalgico d'amore è infinito, poiché non riguarda una donna o un uomo in particolare, bensì fa parte della specie, che qui richiede la creazione di un individuo ben determinato. Tale desiderio nostalgico è ora imprigionato nel seno angusto di un mortale — nessuna meraviglia se questo sembra voler scoppiare e non può trovare alcuna espressione per se stesso»⁷.

Colui che ama con passione e che Schopenhauer menziona più volte, vive nella folle sensazione che solo una determinata donna o un determinato uomo corrisponda al proprio amore

⁴ Ivi, p. 627.

⁵ Ivi, p. 630.

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, cit., vol. III, p. 14.

⁷ Ivi, vol. IV, 1, p. 56.

— mentre anche qui è solo la specie colei che persegue i propri fini. Ma una volta che l'obiettivo di conservare la specie è stato raggiunto (il che significa anche l'affermazione della volontà di esistere), ecco che l'uomo ricade entro le sue barriere individuali e rimane prigioniero della insulsaggine e della miseria della propria individualità. A tale riguardo Schopenhauer cita volentieri l'antico proverbio «post coitum, animal triste». Proprio la natura fugace di questa felicità, come del resto di ogni felicità, fa sì che la felicità stessa e il tendere ad essa risultino agli occhi di Schopenhauer assai sospetti, vacui e fallaci; egli finisce pertanto col dubitare e disperare del senso della volontà di vivere.

Schopenhauer scorge peraltro nell'amore sessuale un momento di superamento dell'egoismo individuale: l'uomo inizia infatti a vivere maggiormente proiettato verso un io esterno (vale a dire verso l'essere umano che potrebbe venir concepito). L'egoismo individuale viene rimosso dall'amore verso i bambini; i genitori riconoscono nel bambino un «secondo io». Il *principium individuationis* perde qui parte del suo potere. D'altra parte, dato che l'amore dei genitori serve unicamente alla conservazione della specie e della volontà di vivere, Schopenhauer non attribuisce ad esso grande valore. Con la nascita di una nuova creatura la catena del dolore su questa terra non fa altro che aumentare e allungarsi.

2. L'amore vero e autentico

Per Schopenhauer ha valore solo l'amore che, senza pretendere qualche cosa per sé, né volere la conservazione della specie, riesce a penetrare il *principium individuationis* e a riconoscere l'identità metafisica di ogni essere. Questo amore è *caritas*, ἀγάπη, compassione; sa interessarsi dell'altro, cerca di lenirne le sofferenze e sa posporre a ciò il proprio destino. Solo questo è l'amore puro e autentico. Ogni forma d'amore che non sia compassione — afferma Schopenhauer — è egoismo⁸.

Quest'amore scaturisce dalla conoscenza immediata dell'al-

⁸ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, vol. II, p. 464; tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione* I, Milano 1969, p. 417.

tro quale essere per natura a noi identico, creatura sofferente e piena di volontà. Si tratta di una conoscenza che non 'presenta' l'altro dall'esterno, ma lo coglie e lo comprende dal di dentro, ne percepisce quindi l'identità, mentre le svariate forme e individualità legate a tempo e a spazio divengono prive di significato. Nonostante la forma e l'immagine più disparata — sia esso sasso, pianta, animale oppure essere umano —, l'altro viene riconosciuto ancora una volta in quanto «io». È quel particolare riconoscimento che nel buddismo culmina nella frase classica, più volte pronunciata da Schopenhauer: «*Tat twam asi*» («tu sei tu»).

Questo riconoscimento costituisce il nocciolo di tutte le religioni, viene testimoniato dalla vita dei santi di ogni credo e guida la condotta quotidiana degli uomini «di buon carattere». Colui che riesce a riconoscere se stesso in ogni altro uomo vive in armonia con il mondo intero. Non pone pressoché alcuna distinzione fra sé e l'altro; non fa alcuna distinzione nemmeno fra sé e il mondo animale e vegetale. L'uomo che si riconosce in tal misura nell'altro sperimenta ogni sensazione di dolore altrui, è partecipe del dolore del prossimo e vuole mitigarlo allo stesso modo in cui vuole lenire il proprio. Sa adoperarsi per gli altri più di quanto non faccia per se stesso, poiché per lui non esiste alcuna barriera fra «io» e «non-io». L'altro con il suo dolore diventa egli stesso.

Questa capacità di identificazione, di condivisione d'amore e di dolore si realizza non mediante lo sguardo verso l'esterno, verso la molteplicità fenomenica nel tempo e nello spazio, bensì mediante lo sguardo alla propria interiorità, ai motivi che determinano il nostro agire, il nostro sentire e volere, attraverso lo sguardo al persistente «volere» in noi stessi, che sperimentiamo in modo diretto.

Nell'istante fuggente possiamo così apprendere che il nostro volere, il nostro sentire e il nostro agire sono presenti in ogni creatura. In realtà il volere è suscettibile di svariate forme di concretizzazione individuale, ma ciò che è comune a tutti e a tutto è il voler esistere, il voler vivere e realizzarsi. Chi abbia sperimentato anche una sola volta questo volere comune a tutti e con ciò l'identità con tutto, ebbene costui riconosce in ogni forma e in ogni immagine il volere che egli stesso prova (sia come gravitazione della materia, che come crescita delle piante, come istinto nutritivo e sessuale negli animali e negli

uomini, come sete di conoscenza dell'intelletto umano).

Sulla base di questa profonda identificazione interiore vengono meno anche tutte le differenze di grado e di priorità. Questo tipo di conoscenza deve essere acquisito per intuizione attraverso lo sguardo alla propria interiorità personale. Non è comunque una conoscenza acquisibile attraverso il pensiero astratto o per deduzione. È vero che l'uguaglianza di tutti gli esseri può venir motivata anche per via astratta, come fa lo stesso Schopenhauer e come del resto anch'io qui sto cercando di fare. Ma se devono cadere le barriere fra «io» e «non-io», la conoscenza deve operare direttamente sui motivi del nostro agire, vale a dire del nostro volere; deve dunque essere una conoscenza intuitiva e determinare anche i moti dell'animo a noi inconsci.

Noi avvertiamo chiaramente se il comportamento di una persona è frutto di immedesimazione e di condivisione solo perché costui non può agire altrimenti, oppure perché esso scaturisce dal proposito di essere 'buono'. Quest'ultimo atteggiamento si rivela spesso innaturale, non è sciolto e libero e soprattutto si avverte che nella sostanza il 'buono' non è affatto così buono e agisce contro la propria natura.

3. La via del dolore

Dal momento che questa capacità di identificazione, di compassione e di amore non può essere acquisita attraverso una mediazione astratta o mediante una logica discorsiva, come può venir indotta nell'uomo, in modo tale da interrompere il circolo dell'egoismo e quindi del dolore? Non c'è risposta a ciò, sostiene Schopenhauer. Il fatto che la nostra compassione si desti e ci permetta di conoscere il dolore dell'altro come dolore nostro è un processo misterioso.

«È invero il grande mistero dell'etica, il suo primordiale fenomeno, il cippo di confine oltre il quale soltanto la speculazione metafisica può ardire di muovere un passo»⁹.

E più avanti:

«Questo procedimento è, lo ripeto, misterioso; è infatti qualche

⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, cit., p. 213.

cosa di cui la ragione non può rendere direttamente conto e le cui ragioni non si possono trovare attraverso l'esperienza. Eppure è un fatto quotidiano. Ognuno lo ha vissuto molte volte, e non è rimasto estraneo neanche ai più duri di cuore e ai più egoisti»¹⁰.

Molte vite di santi o di «belle anime» mostrano come sia stata proprio l'esperienza del dolore personale o altrui ad aprire loro gli occhi. Persino nell'animo di delinquenti si è destato poco prima della loro esecuzione capitale il senso d'identità di ogni essere, e grazie a ciò essi sono riusciti ad andare sereni e tranquilli incontro alla morte.

Nel medesimo passo Schopenhauer osserva anche che il semplice dolore non ha come conseguenza certa questa «conoscenza superiore». Egli riporta vari esempi di comportamento di uomini che neppure poco prima di morire rinunciarono alla gioia e alla voglia di vivere e rimasero prigionieri fino all'ultimo dell'egoismo e dell'amore di sé.

Allo stesso modo dei teologi, Schopenhauer constata che la capacità d'identificarsi nel prossimo e con ciò di rinunciare alla volontà individuale è una grazia che viene data all'uomo, ma che questi non può provocare né tantomeno costringere per sé. Poiché la volontà è libera e «la libertà è il regno della grazia»¹¹. La soppressione della volontà è di conseguenza un atto della volontà in noi stessi, origine di un diverso modo di conoscere.

Schopenhauer non si stanca di ripetere comunque che soprattutto il dolore ci porta a penetrare il *principium individuationis* e a dare il nostro aiuto disinteressato per lenire la sofferenza altrui¹². Egli non considera invece che la capacità di identificazione possa venir acquisita, oltre che attraverso la condivisione del dolore, anche attraverso la condivisione della gioia. Respinge addirittura esplicitamente tale possibilità. Nell'opera *Il fondamento della morale* leggiamo al riguardo:

«La diretta partecipazione al prossimo si limita alla sua sofferenza e non è mossa, almeno direttamente, dal suo benessere; questo, in e per sé, ci lascia indifferenti»¹³.

¹⁰ Ivi, p. 236.

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* I, cit., p. 446.

¹² A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, cit., p. 706ss.

¹³ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, cit., p. 215.

Richiamandosi a Rousseau scrive poi più avanti:

«Il n'est pas dans le coeur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre»¹⁴.

Nella sua opera postuma Schopenhauer scrive:

«Non esiste gioia corrispondente alla compassione e pari ad essa in valore. Poiché la gioia, la soddisfazione e il rafforzamento della volontà sono sempre cose vane e danzano su un terreno minato»¹⁵.

Per Schopenhauer sono dunque il dolore e la sofferenza l'elemento positivo e primario. L'essenza della felicità consiste nell'aver eliminato una privazione, nell'aver rimosso un dolore; in questo senso essa è negativa e secondaria¹⁶. La felicità dell'altro è dunque solo secondaria, assenza di bisogno, di dolore e di miseria.

Possiamo essere partecipi della gioia altrui solo nella misura in cui prima ne abbiamo condiviso il dolore e le preoccupazioni (anche qui dunque l'origine è data dalla compassione). Vi può poi essere il caso in cui partecipiamo alla felicità e 'alla gioia dell'altro, ma non dell'altro in quanto tale, bensì solo per il fatto che è nostro figlio, padre o conoscente. Persino l'amicizia ha la sua radice anzitutto nella compassione, scrive Schopenhauer. Questa opinione, che personalmente qui non posso sviluppare in profondità, a mio parere non può neppure essere ritenuta genericamente valida come esperienza di vita.

4. Osservazioni critiche

Ritengo che l'argomentazione prodotta da Schopenhauer non sia del tutto convincente: infatti, come il dolore e la sofferenza annullano ogni felicità e ogni sentimento di gioia, così anche la felicità e la gioia annienteranno il dolore e la sofferenza. Tale riconoscimento ha portato gli induisti e i buddisti alla conclusione per cui non solo la felicità, bensì anche il

¹⁴ Ibid.

¹⁵ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, cit., vol. I, p. 295.

¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, cit., p. 215.

dolore è fallace e un'illusione del mondo Maya. I cinesi, dal canto loro, vedono nella continua alternanza di felicità e di dolore il gioco di Yin e Yang, ambedue poli equivalenti della nostra esistenza.

Anche l'argomentazione psicologica di Schopenhauer, secondo cui l'uomo felice ci lascerebbe indifferenti, può riguardare la maggior parte dei casi, ma non può essere sostenuta come norma generale. Evidentemente Schopenhauer non era a conoscenza delle pratiche meditative del tantrismo, le quali appunto rifacendosi al principio di condivisione della gioia tendono all'ispirazione che si concretizza nel riconoscimento dell'identità di tutti gli esseri. Per il nostro ambito culturale, vorrei menzionare la figura platonica di Diotima, accanto a Schlegel, che nell'amore per Dorotea vede manifestarsi l'identità di tutti gli esseri.

Se abbiamo la capacità di riconoscerci nell'altro, possiamo riconoscere anche nella gioia e nella felicità dell'altro la nostra stessa felicità, sia essa presente che semplice ricordo. Tutto ciò naturalmente solo a condizione che noi stessi sperimentiamo o siamo stati capaci di sperimentare in passato felicità e gioia.

Se si ripensa brevemente alla vita di Schopenhauer, si può supporre che questo filosofo abbia avuto ben poche occasioni per provare gioia e felicità: basti ricordare la gelosia di sua madre e gli interessi prettamente commerciali di suo padre. Non è forse anche il sentimento di felicità una premessa per riuscire a distogliersi da se stesso e a rivolgersi all'altro? Schopenhauer si esprime per l'appunto in tal senso:

«Quanto più ci troviamo in una situazione personale felice e quanto più dunque la consapevolezza di questa nostra condizione contrasta con la situazione dell'altro, tanto più siamo aperti alla compassione».

A tale riguardo mi chiedo inoltre se la compassione dei santi e la loro capacità di autoabnegazione non derivi da quella loro maggiore felicità, dovuta al fatto di sapersi amati da Dio o di essersi riconosciuti come parte del cosmo.

Chi ama veramente e sa gioire per le cose altrui non solo vuole lenire il dolore e la sofferenza dell'altro, ma ha anche un atteggiamento di disponibilità nei confronti del prossimo e lo aiuta a favorire e ad accrescere la sua volontà individuale, la sua felicità e la piena manifestazione di questa. Certo, Schopen-

hauer rifiuterebbe questa conclusione, che consta nell'affermazione della volontà. Poiché anche se viene abbandonata la volontà personale per la gioia dell'altro, viene tuttavia affermata complessivamente la volontà di vivere. L'amore della compassione al contrario nega la volontà, come ripete più volte Schopenhauer, sebbene anche qui venga abbandonata la volontà di sé, ma solo per rinvigorire l'esistenza dell'altro — in ultima analisi anche qui una conferma e un riconoscimento della volontà. La religione della compassione, il cristianesimo, afferma anche questa esistenza, frutto della creazione divina.

Nel medesimo punto dell'opera postuma dal quale ho tratto la definizione iniziale della parola 'amore' Schopenhauer scrive:

«*Caritas e amor* hanno una radice profondamente comune. In ambedue infatti opera attraverso l'individuo il substrato metafisico che si trova al di là del fenomeno e dell'individualità, la volontà di vivere (!), anzitutto come spirito della specie là dove tale volontà tende a perpetuarla e a conservarne puro il tipo; quindi là dove essa si erge anche qui al di sopra dell'individualità, riconoscendo in vari individui la propria stessa identità, in modo che l'uno si preoccupi dell'altro»¹⁷.

Il fatto che l'amore in quanto affermazione della vita e della volontà sotto forma di compassione venga menzionato solo una volta negli appunti manoscritti dell'autore è significativo. Se anche la compassione rafforza complessivamente la volontà di esistere, Schopenhauer avrebbe dovuto o negare del tutto la compassione e l'amore (come fa il buddista), oppure avrebbe dovuto abbandonare il postulato della negazione della volontà. Nel caso della prima ipotesi è da dire che Schopenhauer, cresciuto ed educato alla tradizione cristiana dell'amore per il prossimo, non riuscì a portare a compimento una negazione della volontà in modo del tutto radicale. Per la seconda possibilità poi, ci pare che l'autore avesse troppo chiara dinanzi a sé l'immagine della miseria del mondo e dell'esistenza.

La negazione della volontà è e rimane per Schopenhauer dimensione primaria, mentre l'amore sotto forma di compassione è uno strumento che contribuisce ad attenuare dolore e sofferenza. Sembra che l'autore non abbia mai avuto modo di

¹⁷ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, cit., vol. IV, 1, p. 54.

conoscere il vero amore, poiché in tal caso avrebbe saputo che l'amore aiuta a sopportare e ad affermare tutto, avrebbe saputo che l'amore è pura affermazione di tutto ciò che esiste e che opera, anche affermazione della volontà di vivere.

L'uomo che ama è in grado di affermare persino il dolore che gli procura la persona amata. Poiché se senza questo tipo di persone ci sarebbe forse risparmiato del dolore, non saremmo però in grado di amare.

Colui che ama, ama anche la vita e l'esistenza, così come essa è: poiché senza questa vita non potremmo neppure amare. Solo finché si ama si può anche soffrire; tutto il resto finisce nell'indifferenza. Forse è l'indifferenza l'unica vera negazione della volontà.

Ora, chi volesse rimproverare a Schopenhauer di aver interpretato riduttivamente nella sua filosofia la dimensione dell'amore, dovrebbe guardarsi dal pericolo sempre presente di moralismo e d'ipocrisia: come gli amici di Giobbe, i quali, mentre egli stava soffrendo, gli parlavano della grandezza, della bontà e della giustizia di Dio. Non le parole, non le nozioni esterne hanno in ultima analisi potere su di noi, ma solo la conoscenza che deriva dall'intuizione personale, dono dell'amore o grazia stessa.

VIII IL SANTO, COLUI CHE VA AL DI LÀ

di MARTIN HIELSCHER*

1. Il santo: al limite del sistema di Schopenhauer

Uno studioso di Schopenhauer, Alfred Schaefer, scrive in un passo della sua opera *Die Schopenhauer-Welt* che il filosofo ha problematizzato il problema della conoscenza¹.

Se la forma della nostra conoscenza esclude la possibilità per noi uomini di prendere coscienza dell'essenza del mondo, come possono giungere le nostre riflessioni razionali a una soddisfacente comprensione dell'essenza del mondo?

Schopenhauer è uno dei pochi filosofi ad aver posto un limite al proprio sistema nel senso che il traguardo della sua filosofia non è immanente ad essa, bensì le sta dinanzi quasi come qualche cosa di invalicabile. Con il suo sistema egli si inserisce nella tradizione dei grandi sistemi idealistici tedeschi; eppure supera proprio attraverso questa sua consapevolezza del limite tale tradizione — per quanto paradossale possa sembrare la cosa — in un modo che non può più essere recuperato concettualmente².

Questo limite è impersonato dal genio, dall'artista e nella sua forma più piena dal santo. Spinoza esprime con l'*amor Dei intellectualis* un'identità di pensiero e di essere, una condizione nella quale il conoscere si trasforma sempre contemporaneamente in un amore per così dire mistico, che Schopenhauer non poté che concepire in altra maniera date le sue diverse

* Traduzione di CHIARA ZANONI ZORZI

¹ A. SCHAEFER, *Die Schopenhauer-Welt*, Berlin 1981, p. 97.

² Cf. W. SCHULZ, *Philosophie des Übergangs*, in *Zeit der Ernte, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, a cura di W. Schirmacher, Stuttgart-Bad Cannstatt, p. 30s.

premesse. Come più tardi Wittgenstein, così anche Schopenhauer richiede silenzio per la filosofia dinnanzi a questo limite. Si tratta di una notevole autolimitazione della filosofia nello strumento che le è proprio; essa non si ferma come la scolastica di fronte a Dio, bensì di fronte al genio, di fronte all'artista e al santo, di fronte a un 'sapere' che Schopenhauer definisce intuitivo, sebbene non si tratti qui più di sapere nell'accezione comune del termine.

Su un piano analogo si muove anche la sua critica alla filosofia morale kantiana che finisce per sostenere l'impossibilità di insegnare e motivare la vera virtù. Non esiste passaggio alcuno dalla filosofia alla virtù. Viene perciò meno anche il 'criterio della prassi' circa la verità del sistema. Esso è del tutto discontinuo.

La filosofia può solo produrre o spiegare *a posteriori* una conoscenza che viene però vissuta solo attraverso una comprensione direttamente sperimentata. Questa comprensione intuitiva precede sempre infinitamente il conoscere.

Si potrebbe portare agli estremi la cosa dicendo che colui che 'vive bene' lo ha già sempre fatto, se il ritardo del pensiero si perpetua in eterno fin là dove la volontà si volge e nessuna filosofia si rende più necessaria? Dove ciò che subentra non è la 'realizzazione' di quello che precedentemente è stato solo pensato, bensì qualche cosa di totalmente diverso che elimina ogni causalità nel passaggio dall'uno all'altro?

Nietzsche ha riconosciuto questa assenza di passaggio fra il sistema e il suo ideale, pur criticando aspramente l'ideale ascetico del suo ex maestro³. A tale riguardo egli scrive in un passo centrale della sua opera *Genealogia della morale*:

«Di poche cose Schopenhauer parla con tanta sicurezza come dell'effetto della contemplazione ascetica: le attribuisce un influsso esattamente antitetico all' 'interesse' sessuale, simile dunque a quello della luppolina e della canfora; egli non si è mai stancato di magnificare *questa* liberazione dalla 'volontà' come la grande prerogativa e utilità della condizione estetica... Anche ammesso, tuttavia, che Schopenhauer avesse cento volte ragione in riferimento alla sua persona, che cosa si sarebbe fatto, con tutto ciò, per un approfondimento dell'essenza del bello?»⁴.

³ Cf. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Werke Fr. Nietzsches*, a cura di K. Schlechta, München ^o1969; tr. it. *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano ²1979, testo critico di G. Galli e M. Montinari.

⁴ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., vol. VI, tomo II, pp. 307-308.

Più avanti Nietzsche confuta poi sull'esempio di Stendhal, per il quale l'arte era appunto «promesse du bonheur» («a lui proprio l'eccitazione della volontà prodotta dal bello sembra il dato di fatto»⁵), la possibilità di generalizzare la tesi sulla funzione dell'arte, vale a dire quella di calmare la volontà. A tale riguardo scrive:

«E non si potrebbe infine obiettare allo stesso Schopenhauer, che assai a torto egli si crede kantiano su questo punto, che non ha in alcun modo inteso kantianamente la definizione kantiana del bello — che anche a lui il bello piace per un 'interesse', addirittura per un interesse fortissimo, personalissimo quant'altri mai: quello del torturato che si sviticchia dalla sua tortura?»⁶.

Ci chiediamo allora se Schopenhauer non voglia in certo qual modo riuscire a liberarsi nuovamente dal suo santo là dove, in contrasto con la sua idea della scelta di grazia e del mistero dell'acquietamento della volontà, coniuga in maniera troppo 'filosofica' nel proprio sistema lo stato di beatitudine dei santi, da lui tanto ammirato.

2. La «vera quiete celeste» del santo

Nel quarto libro di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, al centrale paragrafo 68, Schopenhauer scrive che la «beatitudine» dell'esperienza del bello nella vita dei santi è eterna:

«Di qui possiamo immaginare (vale a dire dalla conoscenza della gioia derivante dal bello, n.d.a.) quanto debba essere felice la vita di un uomo, la cui volontà non sia acquietata per un solo momento, come nell'estasi estetica, ma calmata per sempre, anzi, ridotta completamente al nulla, e che svanirà con la vita. L'uomo che, dopo tanti angosciosi conflitti con se medesimo, riesce infine a così piena vittoria, non è più ormai che un soggetto puro di conoscenza, e un limpido specchio del mondo: nulla può angustiarlo e commuoverlo; avendo spezzato ciascuno dei mille fili che ci tengono attaccati alla terra: il desiderio, il timore, l'invidia, la collera, e simili passioni, che ci sconvolgono e dilanano atrocemente»⁷.

⁵ Ivi, p. 308.

⁶ *Ibid.*

⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 432.

Nel medesimo paragrafo Schopenhauer definisce inoltre l'introduzione al trattato di Spinoza *De emendatione intellectus* come lo strumento più energico ed efficace da lui conosciuto per calmare la tempesta delle passioni⁸. Questo passo di Spinoza è stato però descritto da Leo Strauss⁹ come esempio sontuoso di ciò che egli chiama propriamente il «motivo epicureo della critica della religione» e in senso più ampio del filosofare. Si intende con ciò la ricerca dell'unico bene duraturo, dell'annullamento di ogni inquietudine che proviene per esempio dalla credenza negli dei, la liberazione da ogni esperienza di fugacità e di illusione. Schopenhauer ha criticato la quiete stoica, poiché essa non accetta di passare attraverso il dolore e neppure vuole sostare in esso; la sua critica della vita riprende però gli stessi motivi.

Ci domandiamo inoltre se sia sufficiente la descrizione che Schopenhauer fa della «vera quiete celeste» dei santi, della immensa gioia interiore che li circonda. Non si tratta forse di un'ascesa, di un inebriante superamento delle condizioni di cui normalmente cadiamo vittime, prigionieri del *principium individuationis*, della barriera che la rappresentazione ha eretto fra gli esseri?

Non conosciamo forse la profonda comunanza fra il santo e il libertino di cui parla anche Georges Bataille¹⁰? Veneriamo il santo perché testimonia che meglio la vita non può essere e che il mondo è un errore? Non veneriamo forse ciò che anche Schopenhauer sa, e cioè il sapere intuitivo della comunione di tutti gli esseri, la rinuncia alla reclusione dovuta alla individuazione in quanto tale? «... Finché la nostra volontà rimarrà tale il nostro mondo non potrà essere altrimenti», scrive Schopenhauer¹¹. Ma il mondo si trasforma allorché la volontà che comprende se medesima si volge. E da sempre sappiamo dell'esistenza di quest'«altra condizione». Nel santo la volontà si è volta: una grazia rara, un che di immeritato, dal momento che è paradossale richiamare intenzionalmente questa svolta.

⁸ Ivi, p. 427.

⁹ Cf. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Darmstadt 1981, passim.

¹⁰ Cf. G. BATAILLE, *Der heilige Eros*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1982, p. 119 e passim.

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, cit., p. 708.

3. Ascesi ed estasi

Tutto ciò risulta problematico anche nella descrizione che Schopenhauer fa dell'ascesi e nel suo impiego del termine «quietiv». Nessuna ascesi intensa è autenticamente quietistica. I santi sperimentano comunque l'estasi. Nella conferenza che Romano Guardini tenne in occasione del VII centenario della morte di s. Francesco d'Assisi, è stato messo in evidenza l'elemento estatico nell'essenza dell'amore di Francesco verso Dio. Guardini ha inoltre ricordato il pericolo che simili figure rappresentano per la Chiesa. Egli scrive in proposito:

«E compresi che la povertà, così come l'intendeva Francesco, presuppone il carisma. Un simile essere sciolti da ogni legame presuppone una pienezza religiosa interiore costantemente traboccante e capace di rendere l'esteriorità non indispensabile, vorrei dire quasi d'ostacolo. Ma quando questa pienezza cessa di vivificare... Ma per quanto concerne la libertà: dove finisce l'autentica libertà, quella veramente unita alla volontà di Dio, e dove iniziano ribellione, fantasticherie e avventura religiosa?...»¹².

È proprio sbagliato voler fare questa distinzione? Certo Guardini non si stanca di descrivere l'ardore dell'anima che procurò a Francesco d'Assisi una libertà traboccante e un rapporto immediato con Dio. Si rimane quindi stupiti che Schopenhauer, nonostante la sua accentuazione della «beatitudine» dei santi, evidenzi nella vita di essi solo la loro capacità d'intuire l'unità di ogni vita nella volontà, il dolore di tutti gli esseri e la conseguente negazione della volontà di vivere; a questo punto non si sa più esattamente se a Schopenhauer interessi ancora il mondo come fenomeno morale oppure solo l'esattezza del suo sistema.

Dietro la consapevolezza del limite del sistema, viene tuttavia recuperata come «condizione di quiete» l'ascesi estatica che caratterizza la vita di coloro che lasciano dietro di sé ogni possesso, ogni preoccupazione di autoconservazione, ogni mediazione istituzionale e ogni accordo; in breve viene ripreso il 'superamento' in cui ogni particolarità si dissolve.

¹² R. GUARDINI, *Der heilige Franziskus*, Züric 1951, p. 44s.

4. L'incommensurabile e il sovrumano cui tendiamo

Un ulteriore problema sul quale vogliamo soffermarci brevemente riguarda il già citato motivo epicureo della critica schopenhaueriana della vita. Schopenhauer pone in costante evidenza la fugacità di ogni appagamento, l'impossibilità di rimanere immobili in una data condizione, la mutevolezza dei sentimenti e delle mete verso cui — invano — tendiamo. Tutto questo non significa tuttavia l'annullamento della felicità e dell'appagamento intesi come qualche cosa di duraturo e come costante. Qui Schopenhauer usa categorie antropocentriche e borghesi. Non vi è ancora un riferimento esplicito alla fugacità come tale. Questo concetto verrà sviluppato compiutamente per la prima volta solo con la filosofia di Heidegger. Schopenhauer considera la «simpatia» di tutti i sofferenti, non il superamento del dolore. Su questa stessa linea lo ha seguito Adorno.

Il problema della durata e dell'invariabilità riemerge anche nelle riflessioni esposte da Schopenhauer a proposito della negazione della volontà di vivere. A tale riguardo risulta difficile comprendere che la costante negazione della volontà, questo «niente» assoluto per la vita, richieda contemporaneamente anche lo sforzo di questa stessa volontà, uno sguardo attento, costante e pianificatore nei propri confronti¹³. Ma il santo è il limite che la filosofia di Schopenhauer si è posto e di fronte al quale noi vogliamo ricordarle ancora una volta la sua autolimitazione. L'incommensurabile, il sovrumano (umano nel senso di tutto ciò che Schopenhauer comprende sotto il concetto di *principium individuationis*) è ciò che noi veneriamo. Comprendiamo pienamente la vita dei santi; ma non esiste alcuna teoria sul santo¹⁴.

Comprendiamo la vita del santo poiché conosciamo la 'simpatia' di tutti i viventi e il superamento al quale, nostalgici, tendiamo. Un superamento che ha lasciato dietro di sé anche

¹³ Cf. a questo proposito il contributo «Allverneinung und Allbejahung» contenuto nel 65. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M. 1984, di REINHARD MARGREITER, pp. 103-115.

¹⁴ Interessanti risultano a questo riguardo le considerazioni esposte da G. BATAILLE nell'opera sopra citata circa la paradossalità di un qualsiasi discorso sul sacro, p. 248s.

tutte le categorie della durata, della proprietà e dell'autoconservazione. Come addestramento in questa esperienza vorrei ricordare l'idea della «Gelassenheit» in Heidegger, del «positives Barbarentum» di Benjamin e della «Verschwendung» di Bataille.

COMUNICAZIONI

IX
ESSERE E NULLA
NELL'OPERA DI A. SCHOPENHAUER

BRUNO NEGRONI

Al capitolo III (L'essenza religiosa) di *Jenseits von Gut und Böse*, F. Nietzsche, dopo aver rilevato il collegamento tra nevrosi religiosa da un lato e solitudine, digiuno e astinenza sessuale dall'altro, osserva che si può porre — ed è stato posto — il problema di un rapporto di causa ed effetto tra i due fenomeni; ma si preoccupa subito di precisare che tale problema — che ha polarizzato enormemente su di sé l'attenzione degli uomini e persino dei filosofi — deve essere senz'altro accantonato («guardare altrove..., andarsene altrove»). Subito dopo scrive:

«Anche sullo sfondo della filosofia più recente, quella schopenhaueriana, sta quasi come il problema in sé; questo lugubre interrogativo della crisi e del risveglio religioso. Come è possibile una negazione della volontà? come è possibile il santo? — In realtà sembra essere stato questo il problema con cui Schopenhauer divenne filosofo e prese le mosse...»¹.

E già prima che Schopenhauer si accingesse alla sua matura opera filosofica, qualcuno aveva intuito le reali intenzioni del filosofo in erba: è quanto ci ricorda lo Hübscher nel suo *Lebensbild*, allorché ci riporta la testimonianza di Guglielmina Schorcht, una nipote di Wieland, in data 10 maggio 1811:

«Recentemente il giovane Schopenhauer ha trascorso un po' di tempo a Weimar, è venuto pieno di idee filosofiche, essendosi dato, anima e corpo, a una filosofia, non so chiamarla col nome adatto,

¹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, vol. VI, tomo II, pp. 55-56; in *Opere* di F. Nietzsche, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari.

molto difficile; ogni inclinazione, ogni brama, ogni passione deve essere soppressa e combattuta... Ci vuole certo un'anima da gigante, per soddisfare completamente tutte le richieste, come egli vorrebbe»².

Se il giudizio di Nietzsche è esatto, allora, data la testimonianza della Schorcht, possiamo dire che Schopenhauer ha mantenuto le promesse; ma, al di là di tali sia pure autorevoli opinioni, se si valuta il reale pensiero di Schopenhauer, si deve aggiungere che corrono il grave rischio della incomprensione di tale pensiero coloro che non tengono nel debito conto l'aspetto appena ricordato o, peggio ancora, coloro che lo ignorano totalmente, dato che un esame senza pregiudizi rivela come essenziale il tema ricordato dalle due sopra citate testimonianze.

Emblematiche del genere di lettura dello Schopenhauer a cui intendiamo anche qui aderire ci sembrano le parole che, circa trent'anni fa, Ludwig Marcuse scriveva:

«Ihn trennt von allen, die ihm zeitlich folgten, die reine Negativität seines Ziels: auf der irdischen wie jeder nicht-irdischen Ebene. Er ist nicht immer consequent. Man findet sogar Stellen, die Nietzsches Züchtungsmoral vorwegnehmen. Aber der systematische Grundgedanke, dass nur in der Rückgängigmachung der Schöpfung das Heil ist, setzt sich immer durch»³.

È necessario però aggiungere che se l'intenzione e l'esito della filosofia schopenhaueriana sono stati quelli sopra menzionati, tale esito è però il frutto di un cammino che passa tra le opere e i giorni dell'uomo, che l'itinerario filosofico schopenhaueriano, a differenza dell'itinerario di altri autorevoli filosofi, parte dal concreto, dal vissuto e non dall'astratto e dunque maggiormente affidabile è quel *Grundgedanke* di cui parla L. Marcuse: non è inutile ricordare, per questo aspetto, quanto ci ricorda lo Hübscher:

«Philosophie muss empirische Grundlagen haben, sie kann nicht aus reinen, abstrakten Begriffen heraus gesponnen werden. Und eben damit ist gegeben, was man Schopenhauers kopernikanische

² A. HÜBSCHER, *Vita di Schopenhauer*, a cura di B. Negroni, Urbino 1975, pp. 38-39.

³ L. MARCUSE, *Das Gespräch ohne Schopenhauer*, in *Über A. Schopenhauer*, ed. G. Haffmans, Zürich 1977, p. 143.

Wendung genannt hat: dass, entgegen aller Philosophie von Descartes bis Hegel, nicht das Allgemeine, nicht Gott, das Sein, die Idee, der Geist oder das sogenannte Absolutum seinen Ausgang bildet, sondern die Wirklichkeit in Gestalt der objektiven, uns allen vorliegenden Erscheinungen und den Tatsachen des Selbst-Bewusstseins, wie sie sich in jedem Menschen vorfinden — im Selbstbewusstsein vor allem, dem uns Nächsten, unmittelbar Bekannten und Gewissen. Auf solchen Grundlagen erheben sich die vier Bücher seines Hauptwerks...»⁴.

Ma quello di cui intendiamo occuparci in questa sede non è tanto la lunga fatica dell'agire che contraddistingue l'itinerario dell'asceta o del santo (orientale e occidentale), quanto il risultato, esclusivamente conoscitivo, a cui quell'itinerario conduce, giusta l'espressione schopenhaueriana «Nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden». Insistiamo su questo punto: chi aveva di proposito sfuggito la grande questione dell'essere e del nulla (che, come un macigno, pesa sul limitare del pensiero filosofico occidentale) è approdato ai lidi ultimi da cui ha dovuto decretare: questo è l'essere e questo, invece, è il nulla.

Ma ai fini di una esauriente esplorazione del pensiero di Schopenhauer (avuto riguardo alle opere pubblicate e tralasciando qui quanto pure potrebbe essere interessante, ai fini del discorso che ci preme, di quel che è contenuto nel *Nachlass*), crediamo opportuno prendere in esame i punti seguenti: a) quale uso del concetto di essere trova in Schopenhauer un sicuro e aperto avversario; b) il concetto di essere extratemporale; c) l'essere del mondo come volontà; d) il vero essere come non essere privativo. E, data la connessione del tema dell'essere con quello del nulla, non possiamo passare sotto silenzio i seguenti punti: 1) il non-essere come componente essenziale (accanto all'essere) di questo mondo, dello spazio e del tempo; 2) l'assurdità, l'impensabilità del punto di vista religioso e filosofico che vuole l'uomo e il mondo come frutto di una creazione dal nulla ad opera della divinità; 3) l'importanza di operare delle distinzioni all'interno del concetto del nulla, per portare alla luce l'unico concetto di nulla o di non-essere che abbia un senso, e pervenire in tal modo ad acquisire quel

⁴ A. HÜBSCHER, *Schopenhauer ist dabei*, in *Über A. Schopenhauer*, cit., pp. 165-166.

carattere negativo della dottrina di Schopenhauer, arrivato al culmine del suo sviluppo di pensiero, più volte giustamente sottolineato dagli studiosi.

Attraverso l'esame di passi essenziali de *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente, Il mondo come volontà e rappresentazione, I Supplementi, Parerga e Paralipomena*, possiamo vedere l'avversione di Schopenhauer per i concetti astratti o astrattissimi, come quello di essere e, di conseguenza, l'ostilità per quei sistemi filosofici basati su tale genere di concetti. Al paragrafo 26 del V capitolo della *Quadruplice Schopenhauer*, dopo aver detto che i concetti, opera della ragione umana, sono rappresentazioni astratte, ossia dedotte da rappresentazioni intuitive, e dopo aver parlato dell'astrazione, così prosegue:

«Quanto più ci si innalza nell'astrazione, tante più parti si lasciano andare, dunque tanto meno si pensa ancora. I concetti più alti, cioè i più generali, sono i più svuotati e poveri; in fin dei conti essi sono solo cartocci vuoti, come per esempio l'essere, l'essenza, la cosa, il divenire e altri. Che cosa, sia detto qui per incidenza, possono dare dei sistemi filosofici, che sono sorti da tali concetti e che hanno per loro materiale solo tali leggeri cartocci di pensiero? Essi debbono riuscire infinitamente vuoti, poveri e appunto perciò anche noiosi in modo soffocante»⁵.

Lo stesso punto di vista e in modo più articolato è dato cogliere nelle pagine dei *Supplementi*. Al capitolo 6 (Appendice alla teoria della conoscenza astratta o razionale) della seconda parte (Dottrina della rappresentazione astratta o del pensiero) dei *Supplementi* al I libro del *Mondo*, si legge:

«Il concetto più particolare e già quasi l'individuo, è quasi reale e il concetto più generale, per esempio l'essere (l'infinito della copula), non è altro che una parola. E così i sistemi filosofici che si basano sui concetti generali, senza tener conto del reale, non sono che giochi di parole»⁶.

Ma chi vuole tali concetti? Sono gli spiriti malfatti, quelli

⁵ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Torino 1959, pp. 160-161. Nell'ed. tedesca delle opere di Schopenhauer, curata da A. Hübscher, in 7 voll., ed. F. A. Brokhaus, Wiesbaden 1966, I vol., p. 99.

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, III vol. della cit. ed. Hübscher, p. 68.

che non riescono a formare concetti precisi a motivo della debolezza e dell'inerzia del loro intelletto; tali spiriti «si compiacciono dei chiaroscuri e per avere la coscienza tranquilla si attaccano a parole esprimenti concetti indeterminati, astrattissimi, difficili da spiegare, per esempio, infinito e finito, sensibile e soprasensibile, l'idea dell'essere, le idee della ragione, l'assoluto, l'idea del bene, il divino, la libertà morale, l'autoproduzione, l'idea assoluta, il soggetto-oggetto, ecc...»⁷. In un passo del capitolo XVII (Sul bisogno metafisico dell'uomo) della stessa opera, Schopenhauer riafferma la convinzione che i concetti non possono essere mai l'elemento primo di una conoscenza perché essi vengono estratti o astratti da una intuizione: fanno eccezione i concetti matematici, che non derivano da alcuna intuizione empirica ma sono estratti da rapporti quantitativi conosciuti dal soggetto a priori e in modo intuitivo. Ma «questo privilegio (di non fondarsi sulla intuizione) fa difetto ai concetti sui quali si era potuto credere di edificare una metafisica, d'essenza, di essere, di sostanza, di perfezione, di necessità, di realtà, di finito, d'infinito, di assoluto, di principio ecc...»⁸. Pertanto le metafisiche costruite a partire da tali vuoti concetti sono destinate all'insuccesso perché non tengono affatto conto della realtà.

Al capitolo XVIII (Come si può conoscere la cosa in sé) dei *Supplementi*, dopo aver ribadito che il pensiero ha rapporti immediati solo con l'intuizione, Schopenhauer precisa che l'intuizione ha a che fare con l'essere in sé di ciò che è intuitivamente appreso e precisa anche che l'essere empirico, come noi lo conosciamo, non è altro che l'essere dato nell'intuizione⁹.

Dai passi citati risulta che per Schopenhauer il concetto di essere (accanto e oltre ad altri concetti) è un concetto indeterminato, generale, astratto, una sorta di *flatus vocis* su cui non può essere costruito nient'altro che una filosofia del nulla, quale si addice a nature mal riuscite, ossia fornite di un intelletto debole o inerte: non è su tale concetto che può innalzarsi la filosofia, ma soltanto su concetti saldamente annodati alla intuizione, a sua volta legata all'essere dato nella intuizione. Anche in *Parerga e Paralipomena* viene riaffermato che l'esse-

⁷ Ivi, p. 159.

⁸ Cit., p. 199.

⁹ Cit., pp. 214-217.

re (come del resto altri concetti) è generale e astratto e argomento di falsi filosofi (come Hegel, Herbart, Schleiermacher) che preferiscono, al saldo terreno della intuizione, la rarefatta consistenza di tale concetto, mentre i veri filosofi (come Platone, Aristotele, Cartesio, Hume, Malebranche, Locke, Spinoza, Kant) compensano il lettore con la ricchezza dei loro pensieri¹⁰. Il quadro è completato da una pennellata etnica, di cui al capitolo IX (Sulla teoria del diritto e della politica) della stessa opera, in cui si legge:

«Ma davanti a certe parole, come diritto, libertà, bene, essere (questo infinito della copula che non dice nulla), e altre ancora, al tedesco comincia a girare la testa, sicché cade in una specie di delirio, abbandonandosi a frasi insignificanti ed enfatiche, allineando artificiosamente i concetti più lati e per conseguenza più vuoti, invece di guardare direttamente la realtà e contemplare concretamente le cose e i rapporti da cui quei concetti sono astratti, e che conseguentemente ne sono il solo vero contenuto»¹¹.

Non dobbiamo stupirci del trattamento riservato alla speculazione sull'essere se teniamo conto di quella 'svolta copernicana' operata dallo Schopenhauer in filosofia, di cui parla lo Hübscher, e se non mettiamo fuori giuoco anche il non celato risentimento dell'uomo Schopenhauer nei confronti dei filosofi contemporanei; ma questo non ci sembra sufficiente a esorcizzare dalla scena filosofica personaggi così autorevoli come gli eleati, Parmenide in particolare, che nella speculazione sull'essere avevano fatto consistere la filosofia e che con quella domanda avevano costretto a fare i conti anche i successivi filosofi sia, immediatamente, in Grecia, sia, a lunga distanza, in altri paesi europei. In effetti non mancano passi in cui il filosofo prende in esame gli eleati e Parmenide, dal *Mondo* ai *Supplementi*, ai *Parerga*: a nostro avviso quello che se ne deve ricavare è da un lato la dimostrazione dell'esattezza e della conoscenza filologicamente accurata (perfino pedantesca) dei filosofi citati e, dall'altro, però, quella che con Colli potremmo chiamare l'assenza di una congenialità con i greci, almeno con questi greci (gli eleati e Parmenide), per i quali la riflessione

¹⁰ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, Torino 1963, pp. 221-222; ed. Hübscher, vol. V, p. 175.

¹¹ Cit., pp. 898-899; ed. Hübscher, vol. VI, p. 256.

sull'essere è il nodo della filosofia e quindi del pensiero e della vita dell'uomo.

Schopenhauer avversa ogni posizione dualistica come ogni disinvolta separazione di materia e forma della conoscenza e sostiene, al contrario, la continuità tra materia e forma del conoscere, fra intuito e pensato, tra fisico e metafisico. La posizione separatista viene disapprovata, come si legge nel seguente passo del *Nachlass*:

«Parmenides spielt mit der logischen Moeglichkeit wie eine Arabeske mit der physischen: sein Genuss ist desto höher, weil nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch der Verstand als zufälliges Nichtiges erscheint. Seine meisten Kaptionen kommen daraus dass er Form und Materie trennt und dann vergisst dass er sie getrennt hat und die blosser Form wieder die Rolle des Objekts spielen lässt, so den abstrakten Begriff die Rolle eines konkreten»¹².

Nel *Mondo* viene riconosciuta agli eleati una specie di primogenitura nella scoperta del divario fra intuito e pensato¹³ e la stessa opinione viene più ampiamente illustrata nei *Parerga*:

«I filosofi eleati sono senz'altro i primi divenuti coscienti del contrasto tra intuito e pensato, tra *φαινόμενα* e *νοούμενα*. Il secondo termine soltanto costituiva per loro ciò che è veracemente, *ἡντως ὄν*. Al riguardo essi sostennero, inoltre, che esso è uno, immutabile, e immoto; la cosa non sta invece così per i *φαινόμενα*, cioè per quanto è intuito, apparente, empiricamente dato, per cui sarebbe stato addirittura ridicolo sostenere qualcosa di simile... Essi posero dunque già la vera e propria distinzione tra apparenza, *φαινόμενον*, e cosa in sé, *ὄντως ὄν*. Quest'ultima non poteva essere intuita dai sensi, ma soltanto esser colta dal pensiero, ed era di conseguenza *νοούμενον*»¹⁴.

Dunque gli eleati sostengono non semplicemente la separazione, ma il contrasto fra intuito e pensato e decidono per il

¹² A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Frankfurt a.M. 1966, I vol., n. 46, pp. 26-27.

¹³ «Gli eleatici furono i primi a scoprire il divario, anzi il frequente contrasto, fra l'intuito, *φαινόμενον*, e il pensato, *νοούμενον*, e se ne servirono variamente per i loro filosofemi, ed anche per sofismi»: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, Bari 1968, vol. I, p. 118; ed. Hübscher, cit., vol. II, p. 84ss.

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., pp. 68-69; ed. Hübscher, cit., vol. V, p. 37.

pensato. Soltanto che il pensato da cui essi (come dopo di essi Spinoza) partono, il concetto di essere sostanziale, di sostanza, essendo pensato, astratto, suppone qualcosa di intuito da cui provenire — per il principio schopenhaueriano della continuità di intuito e pensato — e questo qualcosa di intuito da cui quel concetto di essere sostanziale deriva è la materia¹⁵. Istanze e ragioni dell'eleatismo sembrano pertanto non toccare il filosofo, che procede implacabile per la sua strada, quella per cui l'incipit del filosofare non può essere che il concreto, e l'astratto non può essere che una sua derivazione; come aveva avversato le filosofie vuote dei contemporanei (per cui valeva certo anche una non trascurabile biografica indisponibilità) basate su concetti astratti e generali, così egli ritiene di non potere, non dover frequentare la palestra dell'eleatismo.

Ma la posizione di Schopenhauer nei confronti dell'essere (del concetto di essere e di analoghi astratti concetti) non è poi così perentoria se si tengono presenti due passi essenziali, che sembrano attenuare la durezza del discorso antieleatico e che, in ogni caso, vengono ad allargare il quadro finora tracciato.

Il primo passo, da un luogo dei *Supplementi* che vorremmo chiamare canonico per l'argomento, sostiene anzitutto che i concetti astratti non possono essere mai la fonte della conoscenza o il punto di partenza della filosofia (tesi su cui ci siamo abbondantemente soffermati); qualche volta qualcuno dei concetti può essere pensato in modo astratto, insuscettibile cioè di verifica intuitiva: ebbene, qui siamo di fronte a mezze conoscenze, è

¹⁵ Si legge, a tale proposito, nei *Parerga*: «Questo metodo di accogliere senza indagini il concetto di sostanza, assumendolo come punto di partenza, si può trovare già presso gli eleati... Anche Senofane, cioè, parte dall'ὄν, dalla sostanza, le cui proprietà sono dimostrate, senza che prima sia indagato oppure detto alcunchè intorno all'origine della conoscenza di un tale oggetto: se percontro avvenisse qualcosa di simile, risulterebbe chiaramente quale sia l'oggetto di cui in realtà egli parla, cioè quale intuizione sia in definitiva alla base del suo concetto e gli attribuisca una realtà. Non rimarrebbe allora in conclusione che la materia, per cui possa valere tutto ciò che egli dice» (A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., p. 112; ed. Hübscher, cit., vol. V, p. 76). Poco oltre si legge: «Quel concetto di sostanza peraltro, che, sulle tracce di Aristotele, Cartesio stabilisce come concetto fondamentale della filosofia, e dalla cui definizione quindi anche Spinoza, pur alla maniera degli eleati, prende le mosse, ad un'indagine precisa e onesta si rivela una superiore ma ingiustificata astrazione del concetto di materia, che oltre a questa deve anche riguardare il fanciullo sostituito di soppiatto, cioè la sostanza immateriale. Tutto ciò è stato da me dettagliatamente esposto nella *Critica della filosofia kantiana...*» (cit., p. 119; ed. Hübscher, cit., vol. V, pp. 81-83).

come se si indicasse il luogo in cui si trova un oggetto senza tuttavia vedere l'oggetto; un tal genere di concetti può funzionare solo nei casi estremi, quando cioè si arriva ai limiti dell'orizzonte della conoscenza: è il caso del concetto di un essere extratemporale; di tanto in tanto e in caso di necessità la filosofia può ricorrere a tali concetti, ma non può mai iniziare da essi:

«Senza dubbio, dopo quello che abbiamo detto, i concetti latenti, astratti, e soprattutto i concetti che non si possono realizzare in alcuna intuizione, non possono essere mai la sorgente della conoscenza, il punto di partenza o la vera materia della filosofia; talora tuttavia alcuni risultati si possono presentare in modo che li si può pensare in maniera puramente astratta, senza la possibilità di alcuna verifica intuitiva. Conoscenze di tal genere non sono che conoscenze dimidiate; esse in certo modo non indicano che l'ambito in cui si trova l'oggetto da conoscere, mentre l'oggetto resta nascosto. Per conseguenza, non ci si deve accontentare di questo genere di concetti che nei casi estremi, quando si toccano i limiti della conoscenza accessibile ai nostri mezzi. Prendiamo ad esempio il concetto di un essere extratemporale; inseriamo nella stessa classe anche la seguente proposizione: 'l'impotenza della morte di distruggere il nostro vero essere non ci garantisce affatto l'ulteriore sopravvivenza'. Con simili concetti, si sente in qualche modo sparire il solido terreno che sostiene ogni nostra conoscenza, ossia l'intuizione. Ecco perché, se la filosofia può di tanto in tanto e in caso di necessità ricorrere a tali concezioni, mai tuttavia ella se ne deve servire come punto di partenza»¹⁶.

Questo passo, se da un lato conferma la tesi schopenhaueriana secondo cui la filosofia non può partire se non dal concreto (tesi autorevolmente sostenuta anche storiograficamente, come sopra si è ricordato), dall'altro non esclude qualche caso in cui il ricorso a concetti astratti è inevitabile, è, per così dire, *in re ipsa*: è il caso, ad esempio, in cui la conoscenza arriva ai suoi limiti o quello dell'essere extratemporale. Vogliamo qui rilevare che, se è naturale il sorgere della conoscenza dal concreto, se è doveroso l'annodarsi del concetto all'intuizione, lo è parimenti il procedere del conoscere fino a quella soglia dove risuona soltanto una conoscenza senza riferimento intuitivo (anche se è nata ad opera del progredire della conoscenza concreta e intuitiva), senza un contenuto empirico ma non perciò senza significato: l'itinerario della conoscenza rappresentativa sembra, così,

¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, ed. Hübscher, cit., vol. III, pp. 92-93.

necessariamente approdare a una conoscenza di altro genere da quella da cui ha pure preso le mosse.

Conforme alla sua decisione e al suo convincimento che la vera materia della filosofia è il concreto, Schopenhauer non approfondisce questo punto, ma è, ci sembra, della massima importanza che un filosofo come lui, impegnato al massimo a esorcizzare i fantasmi del pensiero e gli ectoplasmi della intuizione, abbia alla fine dovuto riconoscere la presenza di un altro pensiero, abbia dovuto chinare il capo dinanzi a un diverso conoscere. Questo risultato arricchisce lo scenario della conoscenza rappresentativa concreta di un elemento essenzialmente diverso, eterogeneo, come è quello astratto, e pone per il lettore di Schopenhauer il problema di collegare questo risultato con altri espliciti punti di vista di una conoscenza non rappresentativa.

Ad analoghe considerazioni conduce un notevole passo dei *Parerga* in cui appare la figura dell'essere extratemporale. Se Kant aveva scoperto l'idealità del tempo, cioè l'appartenenza del tempo alla pura rappresentazione, occorre però osservare che non erano mancati precorrimenti di tale teoria kantiana (basti pensare alla definizione spinoziana del tempo contenuta nel capitolo IV dei *Cogitata metaphysica*) e che addirittura la coscienza della idealità del tempo è alla base del concetto, da sempre esistito, di eternità. Questa è l'opposto del tempo; non risiede nell'essenza delle cose, ma solo nel nostro intelletto. Ricordata poi la definizione scolastica dell'eternità come *nunc stans* e quella platonica e poi plotiniana del tempo come immagine mobile dell'eternità, viene sottolineato che il tempo è una sorta di pezzo di eternità e c'è solo perché c'è l'eternità: ebbene, nello stesso senso, dai tempi di Kant entra in filosofia il concetto di essere extratemporale, dinanzi al quale, però, dice Schopenhauer, bisogna essere molto cauti trattandosi di un concetto che si può pensare ma non rivestire di intuizione.

«Un presentimento della teoria kantiana dell'idealità del tempo si trova in varie sentenze di antichi filosofi... Propriamente la coscienza dell'idealità del tempo sta perfino alla base del concetto, da sempre esistito, di eternità... Coloro che avevano una qualche penetrazione hanno sempre concepito il concetto di eternità, ma potevano far ciò solo perché sentivano che il tempo risiede solamente nel nostro intelletto, non nell'essenza delle cose. Solo l'inintelligenza delle persone assolutamente incapaci non ha saputo intendere il

concetto di eternità se non come tempo senza fine. Ciò appunto costringeva gli scolastici a sentenze perentorie, come *'aeternitas non est temporis sine fine successio, sed nunc stand'*; del resto già Platone nel *Timeo* aveva detto, e Plotino lo ripete, αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος. In questo senso si potrebbe chiamare il tempo un pezzo di eternità (e fondare questa affermazione sul fatto che, se non vi fosse eternità, non vi potrebbe essere il tempo, anzi, che il nostro intelletto può produrre il tempo solo perché noi ci troviamo nell'eternità). Dall'epoca di Kant, nello stesso senso, è stato introdotto in filosofia il concetto di *essere extratemporale*: ma bisognerebbe usarlo con molta cautela, giacché esso fa parte di quei concetti che si possono pensare, ma non rivestire di intuizione né realizzare»¹⁷.

Dunque, accanto a concetti che si possono vestire di intuizione e che trovano riscontro nella realtà quotidiana (e sono la quasi totalità), esistono concetti, e tra questi quello di essere extratemporale, che si possono pensare ma non si possono collegare ad alcuna intuizione, nè possono trovare una qualsiasi collocazione in qualche regione della realtà spazio-temporale. L'ammissione, da parte di Schopenhauer, della esistenza del concetto di essere extratemporale, non toglie la sua essenziale avversione all'astrattezza della speculazione eleatica sull'essere e alla concezione e all'uso del concetto dell'essere proprio dei contemporanei, ma corregge in parte, e, dall'interno, la direzione concreta del suo filosofare costretto ad accogliere un concetto di essere, come quello extratemporale, che viene a rompere il perimetro precedentemente tracciato dell'ambito della realtà e del filosofare.

Ma che cosa sta a indicare il termine essere entro la filosofia di Schopenhauer o, altrimenti, quale concetto di essere viene sostenuto dal filosofo? La risposta può articolarsi in tre punti: l'essere degli oggetti dal punto di vista intuitivo consiste nella loro azione; l'essere del mondo è dato dalla volontà; l'essere in sé di tutte le cose implica il superamento della conoscenza rappresentativa ed è possibile per l'uomo, perché c'è in lui qualcosa che fa eco a quell'essere in sé. Quanto al primo punto, il già citato paragrafo 4° del I libro della *Welt* (avente ad oggetto: spazio, tempo, materia e causalità) avverte che 'causa ed effetto è tutta l'essenza della materia: il suo essere è la sua attività',

¹⁷ A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., pp. 668-669; ed. Hübscher, cit., vol. VI, p. 43.

mentre al successivo paragrafo 5° si legge «... che l'essenza degli oggetti intuibili è appunto la loro azione; che proprio nell'azione consiste la realtà dell'oggetto, e la pretesa di un'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un'essenza della cosa reale diversa dalla sua azione non ha senso di sorta, anzi è una contraddizione; che per conseguenza il conoscimento del modo d'agire d'un oggetto intuito lo esaurisce in quanto è oggetto, ossia rappresentazione, perché all'infuori di ciò nulla rimane in esso per la conoscenza»¹⁸. In maniera estremamente chiara e sintetica viene espressa l'identità di essere e agire:

«'Quel corpo è rosso' significa che esso nell'occhio produce il colore rosso. In generale essere equivale ad agire: perciò in tedesco, in modo estremamente pertinente e con profondità inconsapevole, tutto ciò che è, è chiamato reale (wirklich), vale a dire agente (wirkend)»¹⁹.

Ma questa identità di essere e agire interessa il mondo solo dal punto di vista della conoscenza intuitivo-rappresentativa: occorre però tenere presente che per Schopenhauer non esiste solo la conoscenza rappresentativa ma, oltre ad essa, ne esiste almeno un'altra, intuitiva, indipendente dalla prima e in grado, a differenza di quella, di penetrare l'essenza o l'essere intimo della realtà mondana e di stabilire perciò che l'essere intimo della realtà, il cuore del mondo, il suo essere originario è costituito dalla volontà. Al paragrafo 18 del II libro del *Mondo*, il filosofo distingue la conoscenza del corpo dal punto di vista rappresentativo (e quindi la sua realtà superficiale ed esteriore) dalla coscienza immediata del suo essere volontà (e quindi il suo essere originario e profondo); e al successivo paragrafo, ricorrendo all'analogia, legge il grande libro del mondo parimenti dal punto di vista rappresentativo (ed è la sua realtà o il suo essere fenomenico) e dal punto di vista intuitivo extrarappresentativo (ed è la sua realtà o il suo essere profondo e originario):

«Se il mondo corporeo adunque deve essere qualcosa di più che nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire ch'esso, oltre che

¹⁸ A SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., vol. I, p. 44; ed. Hübscher, vol. II, p. 17.

¹⁹ A. SCHOPENHAUER, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Torino 1959, p. 52; ed. Hübscher, vol. I, p. 20.

rappresentazione, e quindi in sé medesimo e nella sua più intima essenza, è ciò che troviamo direttamente in noi stessi come volontà»²⁰.

Al cap. XXII dei *Supplementi* viene ribadito tale punto di vista nelle seguenti espressioni: «Perché essere per un altro è essere rappresentato, essere in sé è volere»; ed anche: «l'essere in sé, indipendentemente dalla conoscenza, cioè dalla rappresentazione in un intelletto, non potrebbe essere concepito che come volontà». Al cap. XIV dei *Parerga*, con la consueta chiarezza Schopenhauer, riaffermata la concezione del volere come essere primordiale, affronta con equilibrio e con cognizione il rapporto di tale teoria con la filosofia kantiana, con quella di Fichte e, soprattutto, di Schelling, del quale si affermava una priorità nell'invenzione della suddetta teoria²¹.

A questo punto non può essere passata sotto silenzio la questione della esatta identificazione della volontà, dal momento che l'essere primordiale si riduce ad essa: il termine volontà non deve essere assunto qui con significato rappresentativo, proprio perché designa una realtà al di là del mondo della rappresentazione; bensì come un'espressione pur sempre rappresentati-

²⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., vol. I, p. 160; ed. Hübscher, vol. II, p. 125.

²¹ «Riguardo al mio pensiero fondamentale si è persino udita una contestazione di priorità, venendo citato il fatto che Schelling avrebbe detto una volta 'il volere è l'essere primordiale', senza contare quanto di simile ha potuto essere addotto. Riguardo a tale questione si deve dire che la radice della mia filosofia è ritrovabile in Kant, soprattutto nella sua dottrina del carattere empirico e intelligibile, in generale poi nel fatto che, quando Kant offre qualche chiarimento più preciso riguardante la cosa in sé, quest'ultima in ogni caso trapela, per così dire attraverso un velo, come volontà; nella mia *Critica della filosofia kantiana* ho espressamente fatto notare la cosa, e ho detto di conseguenza che la mia filosofia rappresenta soltanto l'approfondimento radicale della sua. Non ci si deve quindi stupire, se nella filosofia di Fichte e di Schelling, che ugualmente partono da Kant, si possono ritrovare delle tracce del medesimo pensiero fondamentale; tali indizi si presentano però qui senza una coerenza e una continuità, né vengono sviluppati, e debbono quindi essere considerati come un semplice presagio della mia dottrina. In generale però bisogna dire a questo proposito, che per ogni grande verità, prima che venga scoperta, si manifestano un sentimento anticipatore, un presagio, un'immagine oscura, come nebulosa, e un vano tentativo di coglierla, dal momento che proprio i progressi dell'epoca l'hanno preparata. Analogamente, seguono poi come preludio dichiarazioni staccate. Senonché, soltanto chi ha conosciuto nelle sue ragioni una verità e l'ha pensata nelle sue conseguenze, chi ha sviluppato tutto il suo contenuto, ha dominato l'ampiezza del suo campo, e l'ha in seguito esposta chiaramente e coerentemente con la piena coscienza del suo valore e della sua importanza, costui soltanto è il suo autore»: A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., pp. 186-187; ed. Hübscher, vol. V, p. 142.

va, ma assai inadeguata all'espressione della realtà che rappresenta, con la conseguenza dunque che anche il concetto di essere primordiale (che si riduce alla volontà) risulta connotato qui in modo sfumato; in tal modo, esso non rientra in nessuna delle categorie chiare e distinte del mondo della rappresentazione, solitamente annodate, come si è visto, al saldo e definito terreno della intuizione. Ci pare che tale significato dell'essere primordiale come volontà, per la sua difficoltà a rientrare in un definito e delimitato uso rappresentativo, possa sintonizzarsi con quei concetti astratti, come il concetto di essere extratemporale che abbiamo visto sopra, per il cui uso Schopenhauer raccomandava molta cautela, ma la cui esistenza non poteva contestare e proprio a partire da quel mondo concreto della rappresentazione che gli stava tanto a cuore. Del resto nel sopra citato cap. XXII dei *Supplementi*, dopo aver identificato l'essere in sé con la volontà e dopo aver chiarito che una tale denominazione della realtà è possibile a noi perché in fondo noi stessi siamo quella realtà (e vengono allineate tre autorità a sostegno del principio che il simile conosce il simile, e cioè Empedocle, Helvetius e Senofane), il filosofo scrive:

«... oltre il fenomeno, nell'essere in sé di tutte le cose... non c'è più conoscenza. È ciò che il buddhismo chiama col nome *Pratschna Paramita*, vale a dire al di là di ogni conoscenza».

Non manca poi, nella pagina schopenhaueriana, il concetto di essere dimidiato, il concetto di una realtà che si trova tra essere e non essere, che insomma è e insieme non è. Per l'esattezza, le linee essenziali del discorso vengono mantenute ferme, sino al conclusivo paragrafo 71 della *Welt* nel modo seguente:

«Ciò che è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'ente e la cui negazione è espressa dal concetto del nulla nel suo significato più universale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho indicato come oggettività, specchio della volontà»²².

Ma al paragrafo 33 del *Mondo*, dopo aver ricordato che conoscere gli oggetti del mondo significa conoscere le loro relazioni e che tale conoscere implica che essi esistano nel tempo, nello spazio e in date circostanze, il filosofo scrive:

²² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., vol. II, pp. 533-534; ed. Hübscher, vol. II, p. 485.

«Ogni relazione ha pur essa un'esistenza solamente relativa: per esempio, ogni essere nel tempo è anche un non-essere, perché il tempo per l'appunto non è se non ciò, per cui mezzo possono a un medesimo oggetto toccare determinazioni opposte. Quindi ogni fenomeno nel tempo è e non è: poiché ciò che separa il suo principio dalla sua fine non è se non tempo, ossia alcunché di evanescente, inconsistente e relativo, chiamato in questo caso durata. Eppure il tempo è la più generale forma di tutti gli oggetti della conoscenza posta al servizio della volontà, ed il prototipo delle rimanenti forme di quella»²³.

Il cap. XLI (La morte e i suoi rapporti con l'indistruttibilità del nostro essere in sé), sottolineato che l'alterna vicenda di nascita e morte caratterizzante il mondo naturale nei suoi vari gradi — organico, animale, umano — non riguarda in alcun modo la radice delle cose, prosegue:

«Sì, tutto questo essere e tutto questo non-essere persino degli individui, rispetto ai quali la morte e la vita sono dei contrari, non possono essere che un fenomeno relativo..., un fenomeno che deriva dal nostro intelletto»²⁴.

Ma affermare la relatività del punto di vista della compresenza di essere e non-essere non significa fare piena luce, togliere ogni residuo di mistero, come è dato cogliere nelle pagine seguenti, ove è dichiarata inconcepibile l'opinione per cui quello che esiste una volta in tutta la forza della realtà debba poi finire per sempre nel nulla: l'opinione opposta ispirerebbe la dottrina cristiana della resurrezione e quella indiana della ininterrotta creazione del mondo ad opera di Brahma e i dogmi simili dei filosofi greci.

«Il grande mistero del nostro essere e del nostro non-essere, la cui spiegazione ha suscitato questi dogmi e tutti quelli dello stesso genere, ha per fondamento ultimo che la stessa cosa che, oggettivamente, costituisce un seguito infinito di tempo, non è, soggettivamente, che un punto, un presente indivisibile e sempre esistente; ma chi può comprenderlo? Kant ha esposto questa verità con tutta la chiarezza desiderabile nella sua immortale teoria dell'idealità del tempo e dell'unica realtà della cosa in sé; perché ne risulta che l'essenza propria delle cose, dell'uomo, del mondo, risiede durevole e permanente nel *nunc stans* sempre solido, sempre immobile, e

²³ Cit., p. 247; ed. Hübscher, vol. II, p. 209.

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., ed. Hübscher, vol. III, p. 543.

che la successione dei fenomeni e degli avvenimenti è una pura conseguenza della concezione che ci facciamo di questa essenza attraverso la forma delle nostre intuizioni, attraverso il tempo. Per conseguenza, invece di dire agli uomini 'Voi avete iniziato con la nascita, ma siete immortali', si dovrebbe dire 'No, voi non siete nulla', e insegnar loro a interpretare questa parola nel senso della massima attribuita a Ermete Trismegisto: Τὸ γὰρ ὄν ἀεὶ ἔσται (Quod enim est, erit semper)²⁵.

Ma — osserviamo noi — se il problema della compresenza di essere e non essere nel mondo dello spazio e del tempo può essere risolto con il ricorso al punto di vista relativo, come mostra di fare Schopenhauer, fra l'altro autorevolmente sostenuto, tale punto di vista però fa sorgere la domanda sulla genesi di se stesso e quindi del rapporto, metafisico e assiologico, tra il punto di vista della eternità dell'essere e quello della sua mescolanza col non essere o del progressivo inaridirsi e smarrirsi dell'essere per le vie del tempo. A ben guardare il problema è poi quello che si può, anzi si deve porre, tra volontà e rappresentazione, dato che l'essenza intima del mondo, l'essere primordiale è volontà e la rappresentazione è soltanto la superficie di esso.

Un punto di vista essenzialmente diverso da quelli che abbiamo fin qui considerato, un concetto dell'essere che assume un ruolo di primo piano nel pensiero di Schopenhauer e che non può passare inosservato sulla scena della filosofia e del pensiero occidentale (e non solo di esso) e che potrebbe risuscitare l'interesse per una questione (l'essere) e per una disciplina (la filosofia) che hanno attraversato e attraversano una crisi profonda nel clima di generale sfiducia verso la ragione, è possibile ritrovarlo nel paragrafo conclusivo del *Mondo*, al quale ci volgeremo dopo aver dato uno sguardo al concetto di nulla e alle concezioni e riflessioni sul nulla disseminate lungo il corso dell'opera schopenhaueriana: del resto l'ultimo (nella nostra esposizione) concetto di essere delineato da Schopenhauer è suscitato da lui in rapporto con quello di nulla.

Un primo approccio al concetto di nulla si è avuto sopra quando si è parlato del mondo e dell'esistenza umana come mescolanza di essere e di non essere; ulteriore chiarezza viene

²⁵ Cit., ed. Hübscher, vol. III, p. 560.

portata su tale punto dai seguenti passi schopenhaueriani. Al cap. X, paragrafo 140 del vol. II dei *Parerga* (Sulla teoria della indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte), il filosofo sostiene ancora una volta l'esteriorità del concetto del nulla e il suo dissolversi quindi allorché ci si rivolga alla struttura interna dell'esistenza e del mondo:

«Se ora, contrariamente a questa considerazione rivolta all'interno, guardiamo di nuovo all'esterno, e interpretiamo in modo del tutto oggettivo il mondo che ci si presenta, la morte ci appare certamente come passaggio al nulla, ma anche la nascita come un venire dal nulla. L'una cosa come l'altra non può tuttavia essere incondizionatamente vera, giacché possiede soltanto la realtà dell'apparenza»²⁶.

Poi la distinzione della cosa in sé dal suo rappresentarcela attraverso le forme del conoscere fenomenico spiega l'erroneità del concetto di nulla animato e l'impossibilità del trapasso delle cose in sé nel nulla²⁷. La funzione annientante o nientificatrice del tempo e la differenza tra ciò che ora non è più e ciò che non è stato mai viene delineata ai paragrafi 142 e 143 del cap. II (Aggiunte alla teoria della nullità dell'esistenza) dei *Parerga*.

«(Il tempo, la transitorietà di tutte le cose in esso e mediante esso, è semplicemente la forma nella quale la nullità di ogni aspirazione si rivela alla volontà di vivere, che, in quanto cosa in sé, è imperitura). Questa nullità si esprime nell'intera forma dell'esistenza, nell'infinità del tempo e dello spazio rispetto alla finitezza dell'individuo in essi; nel presente privo di durata, in quanto unico modo di esistere della realtà; nell'indipendenza e relatività di tutte le cose; nel continuo divenire, senza essere; nel continuo desiderare, senza soddisfazione; nel continuo alzare una barriera contro la morte, grazie a cui sussiste la vita, finché la barriera non venga travolta (Il tempo è ciò in grazia del quale ogni cosa, in ogni momento, diventa nulla nelle nostre mani, per cui perde ogni vero valore)... Ciò che è stato non è più; e non è allo stesso modo di ciò che non è mai

²⁶ A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., p. 939; ed. Hübscher, vol. VI, p. 293.

²⁷ Al paragrafo 137 dei *Parerga* si può leggere: «Ognuno sente di essere qualcosa di diverso da un essere che una volta è stato creato dal nulla per opera di un altro essere. Di qui deriva per lui la fiducia che la morte può porre fine alla sua vita, ma non alla sua esistenza... Come si può, assistendo alla morte di un uomo o di un animale, essere indotti a credere che una cosa in sé stia diventando nulla?... Chi pretende che la sua esistenza sia limitata alla vita attuale ritiene di essere un nulla animato; giacché, trent'anni fa, non era nulla, e, tra trent'anni, sarà di nuovo nulla»: A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., p. 933; ed. Hübscher, vol. VI, p. 288.

stato. Ma tutto ciò che è, è già stato nell'attimo successivo. Perciò il presente più insignificante ha, rispetto al passato più significativo, il vantaggio della realtà; sicchè il presente sta al passato come qualcosa al nulla»²⁸.

Ma, accanto e oltre a tale funzione nientificatrice, il tempo, misteriosamente, ne ha anche una di conferimento di esistenza, come si può leggere al cap. XLVI (Vanità e sofferenze della vita) dei *Supplementi*:

«Il tempo è la forma che conferisce a questo nulla delle cose l'apparenza di una durata effimera, che riduce a nulla fra le nostre mani i nostri piaceri e le nostre gioie, mentre noi ci domandiamo con sorpresa dove esse se ne sono andate. Questo stesso nulla è per conseguenza il solo elemento oggettivo del tempo, cioè ciò che gli corrisponde nell'essenza intima delle cose, e così la sostanza di cui esso è l'espressione»²⁹.

Nel tentativo di chiarire l'ambiguità dell'esistenza temporale, stretta tra l'essere e il nulla, il filosofo, dopo aver ricordato l'insegnamento kantiano, secondo cui il tempo non appartiene alla cosa in sé perchè esso è una forma a priori della nostra conoscenza, aggiunge che da parte sua egli si sforza «... di mostrare che la cosa in sé è al riparo dagli attacchi del tempo... e che i fenomeni temporali non potrebbero possedere questa esistenza che fugge continuamente e che si avvicina al nulla, senza conservare in sé un germe di eternità»³⁰. Si ripresenta qui il problema, su cui ci siamo fermati un poco più sopra, del rapporto esatto, preciso, tra essere e nulla nel mondo fenomenico, o dell'esatto significato del nulla fenomenico, che è poi il problema della nascita del fenomenico dall'in sé, del soggettivo dall'oggettivo e insieme il problema della natura e della estinzione del fenomenico, dell'individuo, di tutto quello insomma che appartiene al mondo della rappresentazione. Ebbene al paragrafo 147 del cap. II del vol. II dei *Parerga*, Schopenhauer ha cercato di dare una risposta. L'uomo — spiega il filosofo — non è la cosa in sé ma è, al contrario, mera apparenza, apparenza della cosa in sé; l'esistenza dell'uomo, come quella dell'animale, non è un'esistenza permanente,

²⁸ A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., p. 947; ed. Hübscher, vol. VI, p. 301.

²⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., ed. Hübscher, vol. III, p. 658.

³⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., ed. Hübscher, vol. III, p. 553.

ma sussiste solo per un continuo ricambio, al pari di un corso d'acqua: ora gli individui si preoccupano sia di procurarsi la materia per il ricambio, sia di trasferire la loro esistenza in un altro che li sostituisca dopo la morte; la seconda preoccupazione diventa autocosciente nell'istinto sessuale. Ed ecco, a questo punto, come viene giustificata la quasi-esistenza, il quasi-essere dell'uomo:

«Questo istinto (= l'istinto sessuale) si può paragonare al filo di una collana di perle, nel quale gli individui che si succedono rapidamente gli uni agli altri corrispondono alle perle. Se con la fantasia si accelera questa successione, e in tutta la serie, proprio come negli individui, si scorge soltanto la forma come permanente e la materia sempre cangiante, ci si rende conto che la nostra è solo una quasi-esistenza. Questa concezione è anche alla base della teoria platonica secondo cui esistono soltanto le idee, e le cose che ad esse corrispondono sono di natura analoga all'ombra»³¹.

Ma, a parte la pur efficace immagine della collana di perle, come viene risolto il problema del rapporto tra apparenza e cosa in sé? Poco oltre il filosofo scrive:

«Si può anche dire: la volontà di vivere si rappresenta in mere apparenze, che si annullano totalmente. Questo nulla, con tutte le apparenze, rimane però in seno alla volontà di vivere, riposa sul suo fondo. Ciò è certamente oscuro»³².

In conclusione, la riflessione schopenhaueriana si articola così: la nostra esistenza e l'esistenza di questo mondo dello spazio e del tempo ci pone di fronte il grande mistero del nostro essere e del nostro non essere, mistero su cui hanno cercato di gettare luce religione e filosofia; la risposta schopenhaueriana distingue il vero essere ossia l'essere in sé, la volontà al di fuori e al di sopra del *principium individuationis*, e l'essere dimidiato del mondo della rappresentazione, che è tale grazie a tempo e spazio, che non sono la cosa in sé eppure ci sono; ma il mondo della rappresentazione, ossia il mondo dell'essere dimidiato, è generato dall'essere in sé: è oscuro come ciò avviene ed è oscuro come il nulla del mondo spaziotemporale rimane dentro l'essere in sé, dentro la volontà di vivere.

³¹ A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., pp. 954-955; ed. Hübscher, vol. VI, p. 308.

³² *Ibid.*

Che dire poi del nulla, di cui parlano certe religioni e certe filosofie, da cui, per un atto di creazione, sarebbero venute all'essere tutte le cose e tutti i mondi? Schopenhauer sostiene ripetutamente l'assurdità della creazione del mondo e dell'uomo, asserita dall'Antico Testamento e dalle religioni che a quello si rifanno, e, al contrario, l'esattezza del punto di vista delle religioni orientali (buddhismo e brahmanesimo) sul continuo, eterno riprodursi del mondo per cui non è richiesto alcun creatore e nessuna creazione e dunque nessun nulla³³. Alla assurdità delle dottrine religiose fa riscontro la impensabilità del concetto di nulla fatto proprio da certe filosofie. È impensabile che il mondo sia nato dal nulla, che l'uomo sia stato tratto dal nulla ad opera di una libera volontà creatrice — dichiara Schopenhauer³⁴ che, perciò, trova parole di condanna, da un lato, per gli scolastici che insegnano una creazione dal nulla, dall'altro, per i razionalisti moderni che, sostenuti dal lume razionale, abbracciano tranquillamente la tesi del non essere prima della nascita e del venire all'esistenza dal nulla³⁵. Non sono pochi i passi dei *Supplementi* che ci presentano l'assurdità di una nascita dal nulla, di un ritorno al nulla e dello stesso concetto di nulla: in fondo chi può dire dov'è il nulla, chi può dire di averlo trovato?³⁶.

³³ Per una chiara presa di contatto con l'opinione di Schopenhauer, si vedano, nel citato volume dei *Parerga* della ed. it., al cap. XV, le pp. 1043, 1045, 1048, 1062-63. In esse l'autore dichiara assurda la teoria dell'Antico Testamento, per cui l'uomo è opera della volontà altrui ed è tratto dal nulla, come pure la creazione dell'uomo dal nulla e l'impossibilità di ritornarvi, secondo quanto insegna s. Agostino: tali assurde idee religiose sono diventate patrimonio dell'uomo europeo che le accoglie senza batter ciglio. Il buddhismo e il brahmanesimo non conoscono la concezione ebraica di un nulla animato.

³⁴ Cf. quanto dichiara il filosofo nei *Parerga*, cit., p. 156 nota e pp. 176-77; ed. Hübscher, vol. V, p. 114 e pp. 132-133.

³⁵ Per la tesi scolastica si veda: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., I vol., p. 59; ed. Hübscher, vol. II, p. 31. Per quella razionalista si veda: A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, cit., libro II, cap. III, par. 27, p. 663; ed. Hübscher, vol. VI, pp. 38-39.

³⁶ Si tengano presenti, al riguardo, i seguenti passi: «Concludere dalla cessazione presente della vita organica l'annientamento di questa forza che ne era fino ad allora la molla è permesso così poco come concludere dall'arresto della ruota la morte della filandaia» (ed. Hübscher, vol. III, p. 538). «Come si può pensare che tutti i vari animali, prima di nascere, non siano proprio in alcun senso esistiti e, usciti dal nulla, siano arrivati a un inizio assoluto?» (ed. Hübscher, vol. III, pp. 545-46). «... Il buon senso dichiara assurda la nascita dell'animale dal grembo del nulla e il suo annientamento assoluto con la morte, mentre per l'uomo, uscito pure dal nulla, ci sarebbe una sopravvivenza» (*ibid.*). «Dov'è l'ampio grembo del grande nulla dei mondi che li trattiene ancora? e le stirpi che verranno?... dov'è questo nulla le cui fauci tu temi?» (*ibid.*).

In realtà non è mancato chi ha parlato di nulla prima della morte e dopo: è vero, risponde Schopenhauer, ma si tratta di un nulla empirico³⁷, e lega il suo convincimento alla forza del buon senso scrivendo:

«Senza dubbio, nel senso in cui l'uomo, con la nascita, esce dal nulla, egli torna al nulla con la morte. Ma sarebbe interessante imparare a conoscere nella sua propria natura questo nulla, perché basta una mediocre perspicacia per riconoscere che questo nulla empirico non è assolutamente un nulla assoluto, cioè un nulla in tutti i sensi»³⁸.

E la ragione, da cui proviene quel buon senso che ispira il convincimento del filosofo, insegna che se l'inizio dell'uomo è un uscir dal nulla, la fine sarà anche un ritorno al nulla, un vero annientamento, mentre l'immortalità è ragionevolmente pensabile solo se l'uomo riesce ad immaginarsi senza inizio, in-temporale, eterno. In ogni modo l'argomento che la ragione sempre attuale fornisce all'uomo su tale questione, viene così presentato:

«In realtà il più solido fondamento della nostra eternità è il vecchio detto: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*. Partendo da ciò, del tutto appropriatamente, Teofrasto Paracelso scrive: "La mia anima viene da qualcosa, ella non cadrà dunque nel nulla, perché viene da qualcosa"»³⁹.

I risultati di questa indagine sul nulla sono l'assurdità, l'impensabilità di un nulla assoluto e perciò l'impossibilità di un venire al nulla e di un andare al nulla; la ragionevolezza del nulla empirico, che è un nulla relativo; ma il discorso su nulla assoluto e nulla relativo viene fatto da Schopenhauer al paragrafo 71 del *Mondo* (oltre che in alcuni passi dei *Supplementi*), col cui esame ritorniamo al tema dell'essere, nella sua indissolubilità con quello del non essere, cioè a un ulteriore

³⁷ Alle pagine 549 e 550 del III vol. dell'ed. Hübscher viene riportato un passo del libro di Plutarco *Adversus Coloten* che, in traduzione latina termina con la frase: «Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam», e subito dopo un pensiero di Diderot, dal suo *Jacques le fataliste*: sul frontespizio di un immenso castello si leggeva: «io non appartengo a nessuno e appartengo a tutti; voi ci eravate prima di entrarvi e ci sarete ancora quando uscirete».

³⁸ Ed. Hübscher, cit., vol. III, p. 550.

³⁹ Cit., pp. 557-558.

significato di essere, in aggiunta e coronamento di quelli sopra considerati; arriviamo cioè alla conclusione che il vero essere è il non essere relativo o privativo.

Al cap. XLVIII (Dottrina della negazione della volontà di vivere) dei *Supplementi*, Schopenhauer, dopo averci ricordato che il misticismo «tende a darci il sentimento diretto di quello che sfugge alla intuizione e al concetto e a ogni conoscenza in generale», delinea la differenza tra il mistico e il filosofo: il primo parte dal di dentro e non dal di fuori, mentre il filosofo parte da «ciò che è comune a tutti, dai fenomeni oggettivi, da tutti constatabili e dai fatti interni della coscienza così come si trovano in ciascuno». La filosofia pertanto, che è una cosmologia e non una teologia, deve fermarsi al mondo, l'unico risultato cui essa mette capo «è la natura, l'essenza intima di questo mondo, espressa sotto ogni rapporto»: è naturale — osserva il filosofo — che la mia dottrina, «arrivata al punto estremo, assuma carattere negativo e finisca con una negazione» e che usi la parola «nulla», non senza aggiungere, però, che tale nulla non è assoluto ma relativo.

«Perché, se una cosa non è niente di conoscibile, non sarebbe per noi alcun essere in generale. Non ne segue però che questo sia un nulla assoluto, che questo debba essere un nulla sotto ogni aspetto, ma semplicemente che ci troviamo alle frontiere di una conoscenza solo negativa della cosa, il che può benissimo essere ricondotto alla ristrettezza del nostro punto di vista»⁴⁰.

Il nulla dunque a cui perviene la filosofia schopenhaueriana non è — ci avverte l'autore — il nulla assoluto, ma il nulla relativo e la necessità di esprimerci con tale termine può ricollegarsi alla limitatezza, alla ristrettezza della condizione umana. Ma la sede, per così dire naturale, del discorso sull'ultimo tra i significati che abbiamo considerato del termine essere, è il paragrafo conclusivo della *Welt*, il paragrafo 71. Vi si chiede se la santità sia il passare al vuoto nulla. La risposta è negativa e viene motivata con la negazione della esistenza del nulla assoluto e della riducibilità del nulla a nulla relativo e privativo (il nulla si riferisce sempre ad alcunché di determinato che esso nega). A coloro poi che sostengono l'esistenza del nulla assoluto o negativo, esemplificato nella contraddizione logica,

⁴⁰ Cit., p. 703.

Schopenhauer fa osservare che un tale nulla non si può neanche immaginare e che comunque, subordinato a un concetto più alto, si rivelerà come un nulla relativo; a tale proposito fa notare la coincidenza di tale punto di vista sull'essere con l'indagine platonica del *Sofista*. Teoreticamente, dunque, il nulla assoluto non esiste e quel nulla, di cui al paragrafo 71, sarà un nulla relativo.

Ma non potremmo connotare positivamente quel nulla? Anche qui la risposta è negativa, sulla base della seguente argomentazione. Se l'essere è il mondo della rappresentazione e questo è specchio della volontà, negando la volontà si nega la rappresentazione, ossia l'essere, e si ha il nulla; se si potesse invertire il punto di vista, allora ciò che per noi è l'essere diventerebbe il nulla e il nulla diventerebbe l'essere, ma «finchè noi medesimi siamo la volontà di vivere, il nulla può essere conosciuto da noi solo negativamente», per il principio che il simile si conosce con il simile. Alla stessa conclusione approderebbe l'eventuale tentativo di connotare positivamente l'espressione «negazione della volontà»: occorrerebbe rimandare allo stato di coloro che hanno praticato tale negazione, stato che ha avuto vari nomi (estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio), mentre «noi, che restiamo fermi sul terreno della filosofia, dobbiamo qui contentarci della conoscenza negativa, paghi di aver raggiunto il limite estremo della positiva». Per noi, tolta la volontà, tolta la rappresentazione, tolto il mondo, altro non resta che il nulla (di cui abbiamo orrore); però, se guardiamo i rinnegatori della volontà, invece che preda del tumulto che spinge gli altri uomini, li vediamo pieni di pace serena e profonda (altro che orrore!): la conoscenza soltanto è rimasta, la volontà è svanita.

Guardando costoro che cosa dobbiamo fare? Tre cose soltanto: dobbiamo anzitutto scacciare la brutta impressione che ci fa quel nulla, ultimo termine e orizzonte della santità (nulla di cui noi abbiamo paura, come i bambini del buio); dobbiamo evitare di rivestire quel nulla di miti e parole prive di senso, come mostrano di fare gli orientali quando parlano di assorbimento in Brahma o di nirvana; dobbiamo infine dichiarare che «quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà sono ancora pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro mondo tanto reale, con tutti

i suoi soli e le sue vie lattee, è il nulla». La scena che ci si offre è così la seguente: da una parte la maggioranza degli uomini che non intende inoltrarsi per i sentieri della negazione della volontà e che, anzi, sono pieni, stracolmi di volontà; dall'altra la minoranza di uomini che, al contrario, ha scelto proprio il difficile sentiero della negazione e che perciò costituisce, per usare le parole del discorso della montagna, οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος, tutti coloro cioè che, avendo praticato una cenosi inversa rispetto a quella paolina (lo svuotamento cioè che, secondo la lettera paolina ai Filippesi 2,7, Gesù Cristo «essendo in forma di Dio» avrebbe compiuto di se stesso «assumendo forma di schiavo» incarnandosi), si sono perciò radicati in una situazione esistenziale totalmente diversa da quella in cui è collocata la maggioranza con la sua affermazione della volontà.

Ma qui ci troviamo di fronte a qualcosa che è più che due situazioni meramente esistenziali; si tratta di due modi di esistere, anzi di essere totalmente diversi, quindi di due esseri diversi, di due diversi significati di essere: l'essere di coloro che sono pieni della volontà e l'essere di coloro che si sono spogliati della volontà; conseguentemente, per il principio che il simile si conosce con il simile, per i primi il nulla sarà l'essere dei secondi e per i secondi, al contrario, il nulla sarà l'essere dei primi; pertanto il fondamento della logica di essere e nulla di cui al paragrafo 71 del *Mondo* viene offerto dal vecchio principio (di Empedocle) per cui il simile si apprende con il simile. Quel che si deve concludere dunque è che, a sostenere il significato che viene attribuito all'essere, è l'essere in cui uno si trova o meglio l'essere che uno è, e, data la divaricazione tra il modo di essere del negatore della volontà e dell'assertore della volontà, non ci si deve stupire degli incrociati verdeti sul nulla.

Non è allora possibile alcun avvicinamento tra le due posizioni? Di sopra abbiamo visto che, sia pure in termini negativi, un avvicinamento della filosofia al mondo dell'essere proprio dell'asceta è non solo possibile, ma inevitabile: vogliamo aggiungere qui che la lettura del cap. XVIII (Sulla cosa in sé) dei *Supplementi* consente una interessante coniugazione dell'essere proprio del negatore della volontà e della cosa in sé, *qua talis* (e non nella sua immediata manifestazione come volontà), con il non trascurabile risultato di dare corpo a quell'essere del negatore della volontà, al quale finora si era potuto attribuire solo il termine di nulla, anche se relativo.

«In altri termini, che cos'è essa (= la cosa in sé), prescindendo dalla sua rappresentazione come volontà, dal suo fenomeno? Che cosa è essa fuori della conoscenza? Questo problema non verrà mai risolto perché, come abbiamo affermato, il solo fatto di essere conosciuto è in contrasto con l'esistenza in sé e costituisce un carattere fenomenico. Ma la sola possibilità di questa questione, dimostra che la cosa in sé, che noi conosciamo in modo più immediato nella volontà, può avere, fuori di ogni possibile fenomeno, delle condizioni, delle qualità e delle maniere d'essere che ci sono assolutamente inconoscibili, e che formano precisamente come l'essenza della cosa in sé, quando questa, come è dimostrato nel IV libro, si è posta come volontà libera, cioè completamente fuori del dominio fenomenico, quando essa è rientrata nel nulla dal punto di vista del nostro conoscere, cioè del mondo dei fenomeni. Se la volontà fosse la cosa in sé in modo assoluto, questo nulla sarebbe anch'esso assoluto; mentre nel libro IV esso si presenta espressamente come un nulla puramente relativo»⁴¹.

Fin qui dunque si deve dire che l'essere, il vero essere è, per Schopenhauer, quella realtà e quella conoscenza conseguita dal negatore della volontà e che tale essere coincide con la cosa in sé, considerata in se stessa, al di fuori del tentativo di rappresentarcela come volontà. A questo punto non può passare inosservata la difficoltà di identificare la cosa in sé, il cui aspetto fenomenico è dato dalla volontà, con lo stato di assenza di ogni moto della volontà, proprio di coloro che hanno negato la volontà: una spiegazione di tale difficoltà è facile solo che si rifletta al fatto che la volontà non è la cosa in sé, ma soltanto il suo rivestimento fenomenico. In ogni modo rimane il problema di spiegare la derivazione della volontà fenomenica da una realtà, la cosa in sé, che sembra avere caratteri molto diversi dalla volontà (come ci attesta lo status dell'asceta). Ma non soltanto è possibile coniugare la cosa in sé extrafenomenica con l'essere proprio di coloro che hanno oltrepassato la volontà, ma anche una ulteriore relazione della cosa in sé con quel concetto di essere extratemporale, la cui esistenza lo Schopenhauer ha dovuto constatare; contro la inclinazione concreta del suo proprio filosofare.

Ormai si può ipotizzare lo scenario seguente: in capo a tutto, al di là del mondo come volontà e rappresentazione, sta la cosa in sé, il cui essere è conosciuto (in una particolare

⁴¹ Cit., p. 222.

forma di sapere) da un lato da quelli che hanno oltrepassato questo mondo e dall'altro da coloro che, senza aver preso la strada dell'ascesi, hanno intrapreso, però, la lunga fatica del pensare e, pervenuti all'orizzonte ultimo del pensare mondano, sono stati costretti ad accertare una ulteriorità la cui eco è presente in quei concetti apparentemente (e doverosamente) rarefatti che si ritrovano in mano alla fine del percorso della conoscenza mondana. Si potrebbe dire che la cosa in sé, l'essere pieno ed assoluto, illumina della sua luce sia la vetta a cui sono pervenuti gli asceti per la via della negazione della volontà, sia la vetta a cui sono pervenuti (o sono dovuti pervenire) i filosofi quando hanno percorso per intero l'itinerario della conoscenza mondano-rappresentativa: i primi sono arrivati a un tale possesso dell'essere da ritenere nulla «questo nostro mondo così reale, coi suoi soli e le sue vie lattee»; i secondi, certo assai più modestamente, hanno appreso solo qualcosa dell'essere, quel qualcosa che brilla in quei concetti limite che si sono visti sopra. Certo, mentre da una parte la strada dell'asceta è privata, il che può almeno parzialmente compromettere l'universalità del risultato finale, dall'altra la strada del filosofo è pubblica e quindi il suo risultato, anche se non di grande rilievo, reca però il sigillo della universalità.

X

OSSERVAZIONI PRELIMINARI SULLA POSSIBILITÀ DI UNA NOZIONE DI «SACRO» IN SCHOPENHAUER

ICILIO VECCHIOTTI

1. Per poter impostare (del tutto ipoteticamente) il problema del «sacro» in rapporto a Schopenhauer, occorre anzitutto enucleare le categorie effettivamente disponibili, ossia quelle che si ritrovano nella sua opera. Occorre quindi compiere un'indagine, non solo metodologica, preliminare. Non si può — e non si potrebbe in nessun caso — tentare un'opera di sovrapposizione, ossia metodologicamente partire da ciò che in genere è stato il sacro nelle diverse dottrine o da ciò che il sacro è stato storicamente. Pertanto, proprio perché ci troviamo di fronte a una struttura di pensiero singolare e che tale tiene ad essere, si può al massimo partire da una definizione generica del sacro e modificarla sulla base dei parametri e dei moduli della dottrina.

Cominciamo col dire che è già per definizione fuori causa e fuori tema il sacro delle religioni positive, il sacro delle religioni della trascendenza, ossia dell'ebraismo e dell'islamismo, esplicitamente e duramente avversati dallo Schopenhauer. Il filosofo ha detto chiaramente che la sua visione del mondo è immanente, non trascendente. Qualsiasi sacertà della trascendenza va esclusa in partenza, in quanto legata a posizioni spiritualistiche e dualistiche. Diciamo «spiritualistiche» in genere e in specie, poiché ben sappiamo che Schopenhauer rigorosamente distingueva spiritualismo (da lui avversato) da idealismo (da lui limitatamente e relativamente ammesso come teoria del fenomenico e dell'intellettivo). Ma proprio a questo punto, nella ricerca di una possibile definizione del sacro accettabile da Schopenhauer, cominciano ad evidenziarsi le antinomie.

Se si deve collocare il sacro in una posizione dell'immanenza, se questa immanenza si determina come presenza nel feno-

menico e come consapevolezza del fenomenico, questa immanenza avrà il carattere stesso di quel fenomenico in cui troverà consistenza: ora quel fenomenico ha le note, per Schopenhauer, del dolore e del male, in ragion delle quali la possibilità del riscatto sarà nel suo contrario, nella negazione del dolore e del male come negazione del fenomenico, negazione in cui però naufragherà l'immanenza. Altrimenti, se il sacro è da ricercare nel fenomenico, il sacro sarà da ricercare nel dolore e nel male, cioè in qualcosa che dovrebbe essere istituzionalmente il suo contrario. Se si vorrà cercare in Schopenhauer una presenza del sacro, questa dovrà essere allora trovata nell'identità del sacro con la negazione del sacro o almeno nella indifferenza del sacro rispetto al male. Non c'è modo di uscire da un dilemma per cui il sacro, dovendo essere cercato nell'immanenza, o coincide con i contenuti ad essa legati, e allora sarà il contrario di se stesso, oppure non sarà il contrario di se stesso e allora sarà riproiettato in trascendenza e non potrà più essere esplicitamente schopenhaueriano.

A questo punto nascerà un dubbio, l'unico dubbio possibile, che sia — eventualmente — in grado di uscire dal dilemma. Si potrà pensare che il termine «trascendenza» sia adoperato da Schopenhauer in accezione storica rigidamente ristretta e che possano di conseguenza accamparsi accezioni diverse da quella cui Schopenhauer si riferisce in termini drasticamente negativi e che quindi possa esistere un tipo di trascendenza con cui questo sacro possa coincidere e che sia, poi, una trascendenza sorta nel seno stesso dell'immanenza e a questa rigidamente legata: un valore che sorgerebbe dalla contraddizione stessa cui dianzi accennavamo e che però non deve e non può avere nulla a che fare con la trascendenza storica, teologica, delle varie confessioni cristiane, giacché questa è esclusa in partenza, costituendo per Schopenhauer il termine di parentela con l'ebraismo e con l'islamismo ed essendo pertanto proprio quella dalla cui negazione siamo testualmente partiti. Di conseguenza, il sacro sarà il profano e se il profano è il male, il sacro non potrà essere che il male. Né si obietti che questo sarà vero solo a livello fenomenico, perché la radice stessa noumenica di tutte le cose, quella volontà che si dispiega nelle cose e nell'esistenza, essendo fonte del male, non potrà essere che il male in quanto radice del male: se il sacro è noumenico, sarà tale non solo in quanto è male, bensì in quanto è addirittura fonte e radice del male.

L'unica trascendenza interna all'immanenza sarà allora il male in quanto trascende, al suo interno, se stesso.

2. Tuttavia, si potrà ancora obiettare, all'interno della dottrina schopenhaueriana c'è una dimensione ancora diversa che è anche una dimensione di frattura del male stesso, in quanto è la dimensione che tende alla obliterazione della volontà e quindi della radice stessa del male. Sappiamo che questa dimensione soltanto a un certo livello agisce in modo integrale, comunque mai in assoluto, ma che può agire a diversi livelli, dall'arte alla giustizia all'etica del *Mitleid*, per finire con il momento più alto, che è quello ascetico. Il sacro, se in qualche modo sussiste, non potrà allora annidarsi che in questa dimensione e in essa attingere la sua forza, dimensione che è però quella del negativo, non certo di un negativo astratto e platonico (platonismo e paradigmatismo sono presenti in Schopenhauer, ma in altro momento e significato), ma certo di un negativo del quale non si riesce a determinare la valenza, anche nel senso che non si intende come un negativo del genere possa essere sacro (non è comunque divino né qualcosa che al divino assomigli), né d'altra parte si può affermare che sia relativo o assoluto (del resto non ha Schopenhauer irriso alle concezioni dell'assoluto?), qualcosa di storico o di metastorico. C'è in prospettiva il rischio (si scusi l'antica, ma sempre mordente battuta) che di sacro non possa esserci neppure l'osso, dato che esso, a quanto pare, fu chiamato sacro per la sua funzione di sostegno delle parti nobili, ma queste per Schopenhauer nobili non sono, ché sono anzi estrinsecazioni e strumento di quella volontà, la cui fenomenizzazione è per l'appunto il male.

Ma se il sacro non è nel fenomeno e non è nel noumeno, se il sacro va ricercato nel «momento» della liberazione, posto che il sacro per Schopenhauer vi sia, allora il sacro andrà ricercato nel paradosso. Bisogna però star qui molto attenti, perché in ogni caso il sacro dovrà essere, se c'è, schopenhauerianamente qualcosa di esistenziale, di un esistenziale che non affonda radice alcuna nel trascendente (che non esiste), di un esistenziale che sia quello di una (esplicita ed espressa) teoria dell'immanenza.

3. Abbiamo posto in precedenza che, se il sacro è positivo,

esso non può essere che liberazione, la quale è però di per se stessa qualcosa di negativo. Infatti quella volontà che è male e che è fonte di male, ha già la sua positività nel suo essere originario e nel suo porsi come tale, quindi come affermazione. Il discorso si fa tanto più duro, in quanto questo positivo in sé è nello stesso tempo un negativo rispetto a noi, tanto da poter essere chiamato senz'altro *il* negativo. Ma allora, per altro verso, il suo opposto sarà negativo rispetto all'autopositivo, ma sarà positivo rispetto a ciò che negativo è chiamato. Dov'è il sacro: nell'uno o nell'altro termine del paradosso?

Torniamo al problema che ci si è presentato fra le righe. La liberazione ci è parsa a un certo punto come l'unico rifugio del sacro ed essa è il paradosso del positivo e del negativo, ma è anche il paradosso dello storico e del metastorico, del relativo e dell'assoluto. Con ciò, anzitutto, non si vuol dire affatto che queste coppie di contrari, anche se logicamente si presentano come contrari, lo siano in effetti. Non si vuol dire neanche che queste coppie, dianzi enumerate, abbiano lo stesso valore, e cioè che storico valga quanto relativo e che metastorico valga quanto assoluto. Ma c'è qualcosa di più: in questo giuoco concettuale c'è almeno un termine (lo abbiamo visto di passata) cui lo Schopenhauer non accorda diritto di cittadinanza, proprio perché lo ritiene un termine di trascendenza: è quello di assoluto. Nella dottrina di Schelling ad esempio, nella valorizzazione schellinghiana dell'assoluto, lo Schopenhauer coglie proprio il rischio del ritorno teologico, da lui condannato, che gli detta i versetti: «es ist der Herr von Absolut/ d.h. es ist der alte Jud...». Ma se assoluto non c'è, né è legittimo concepire, non ci sarà allora neanche il paradosso della presenza del sacro negli opposti, né in un termine né nell'altro (gli opposti sono opposti e poi basta). Ma esiste tuttavia il regno della relazione, che è poi il regno della causalità spazio-temporale: allora l'opposto del relativo sarà (soltanto) la negazione del relativo e questa sarà la negazione della volontà, la dissoluzione di essa.

Il sacro, quindi, se sacro c'è, non è altro che la dissoluzione e il principio stesso della dissoluzione. Ma questo principio sarà poi esso un principio assoluto? Tale, esso non potrà mai essere per Schopenhauer, perché, per esserlo, dovrebbe porsi come dissoluzione totale, ossia dovrebbe identificarsi con quel nulla che chiude il *Mondo come volontà e rappresentazione*. Ma quel nulla già di per sé si pone come il paradosso dell'identità del sì e

del no; potrebbe essere assoluto solo come assoluta identità dell'assoluto sì e dell'assoluto no. In che senso? Esso emerge, come senso, da quel non-senso, che è la storia: emergerà allora come senso effettivo del metastorico. La storia esprimerà allora un valore da sé, negando se stessa. Però nello stesso tempo si negherà e affermerà come senso e come valore, perché in questo modo il suo senso l'avrà trovato. Si affermerà proprio nel momento del suo negarsi, perché non si nega se non ciò che ha già di per sé un senso (esistenziale) e volersi liberare dalla storia implica la presa d'atto che qualcosa è lì e che ci trattiene nel *senso* del suo *non-senso*.

Se cerco la liberazione dallo storico e dal relativo (= relazionale), segno è che parto dal relativo e dal relazionale, nel momento in cui esso assume la forma della storia. Ma la mia risposta (negativa) avrà anch'essa un duplice senso, quello della sua negatività (immediata, ma anche mediata) e quello della sua positività (mediata, ma anche immediata). Ora, questo senso io non so donde emerga. Non emerge dalla storia, perché la storia di per sé è non senso; non emerge dalla negazione della storia, perché è *esso* la negazione della storia. Il sacro è così ridotto all'ultima spiaggia e, se questo è il suo estremo rifugio, dovrà allora dire che continua a presentarsi come senso che è supremo non-senso. Se il sacro in me è il principio della liberazione, esso è quel paradosso ultimo che è il nulla stesso, ma il nulla riassume la forma del suo negare e può essere prospettato come nulla di «questo» e come nulla di tutto.

La questione si riapre proprio là dove sembrava chiudersi e la soluzione-non-soluzione si riapre di nuovo a problema, innestandosi storicamente nella antinomia schopenhaueriana del nulla. Ricordiamo le ultime parole della *Welt*, dove il nulla è quello stesso universo con i suoi soli e le sue vie lattee, che è però ciò che viene da quella volontà che non è il nulla e che però deve venir ad essere il nulla. Nel libro su *La dottrina di Schopenhauer*, ho già cercato di fare il punto su questa antinomia profonda. Il suo senso, detto in spiccioli, è che il mondo ha in sé il principio della sua dissoluzione. Ma dirlo così non è nemmeno sufficiente, perché bisognerebbe dire, ma Schopenhauer non lo dice né lo fa intendere, che il mondo *sia* la sua stessa dissoluzione; in altri termini, e guardando alle spalle del processo, che voluntas e noluntas siano la stessa-cosa irrisidualmente. Il sacro sarebbe allora la voluntas in quanto noluntas,

mentre non si potrebbe dire in alcun modo il contrario: ed è qui che si apre un altro discorso.

4. Nelle linee precedenti quella che appariva solo un'interpretazione era in realtà anche una stilizzazione o ironizzazione. Perché un tale discorso fosse integralmente schopenhaueriano occorre un'altra logica, ossia un'altra forma di logica, capace di trarre tutte le conseguenze, una logica alla quale Schopenhauer forse aspirava, ma che *non* gli appartenne mai. L'estremo paradosso di tutto il discorso è appunto in ciò che, per dare un senso a Schopenhauer, occorrerebbe fondamentalmente tradirlo, ossia dargli qualcosa che egli non conobbe, irretito come fu sempre dal modo occidentale e platonico di logica. Di che cosa si tratta?

Si è tanto a lungo parlato dell'orientalismo schopenhaueriano, esasperandone le premesse (o falsandole) e devianandone le conseguenze, che si è finito per credere che un intrinseco rapporto di Schopenhauer con l'Oriente e più precisamente con l'India vi fosse davvero. Non starò qui a ripetere quel che ho cercato di dimostrare in luoghi diversi e per vie diverse e cioè che, onestamente dichiarandolo, lo Schopenhauer ha cercato in quel tanto (che fu in realtà assai poco) che della filosofia indiana poté sapere, soltanto conferme a un sistema che egli volle costruire da sé e per certo a partire da autori dei quali non si danno più occidentali: nessuna diversa dipendenza, né alcuna mediazione si può pretendere né richiedere a chi ha impostato del tutto diversamente tutta la sua ricerca e ricavato tutte le sue conclusioni, a chi oltretutto non poteva avere i mezzi per mediazione alcuna, diversamente da quel che credono orientalisti improvvisati, dalle ancora più improvvisate o improbabili letture. Il tipo di logica che si richiede per portare a termine un tentativo del genere, l'elevazione del paradosso a sensato — che del resto non appartiene certo a quella che si suol chiamare in blocco «filosofia indiana» (per tale non di rado si gabellano «cotture» mistiche occidentali puntualmente e saputamente attribuite all'India), ma appartiene soltanto a taluni suoi filosofi di scuola tardobuddhistica e delle scuole vedāntiche non-dualistiche —, *non* appartiene comunque allo Schopenhauer, calato com'è nel vivo della tradizione kantiana, con forti suggestioni platoniche, e che non può essere resecato, nonostante l'irrazionalismo dell'antitesi, dalla *forma* stessa che è propria della tradi-

zione classica e tedesca. Il suo riferirsi al «divino Platone» e al «sorprendente Kant» non deve mai essere trascurato da chi vuol leggerlo seriamente e non con i mezzi velleitari dell'irrazionalismo occidentale contemporaneo.

Il suo sistema logico, la sua forma di logica sono là, di fronte ai nostri occhi, nella teoria della rappresentazione di rappresentazione, teoria ben precisa, oltre la quale non c'è che la presentazione e accettazione immediata del volere e delle sue forme. Al di là di questa base precisa non ci potrà essere in critica che un fantasticare sul volere come numinoso e su questo come sacro, e non si farà altro che, perigliosamente, imboccare una strada dallo Schopenhauer stesso evitata; oppure si cercherà il sacro nella tradizione platonica, da Schopenhauer utilizzata con criteri più aristotelici che platonici, nella ricerca di una dimensione strutturale della natura (idea come forza o energia dove non sono assenti suggestioni schellinghiane), ma questo discorso non autorizzerà certo il passaggio a una unità intrinseca identificante di tutto e di nulla. È quest'ultimo un discorso che non vale per nessuna logica di tipo platonico. E di fatto Schopenhauer non ci arriva, non sostenendo del resto da nessuna parte una irrisidua identità di *voluntas* e *noluntas*.

Un discorso dagli esiti a quest'ultimo analoghi (seppure analoghi assai alla lontana), ma certo comunque mai nei termini di una teoria della volontà come fondamentale (per il buddhismo la volontà non è mai nulla di fondamentale, ma solo un momento di passaggio della trasformazione dharmica), si trova solo in taluni pensatori buddhisti e senza alcuna implicazione di sacro e non-sacro. Si trova in taluni pensatori della Media Via (scuola *nāgārjuniana*) e in taluni rappresentanti dell'idealismo buddhistico *yogācāra*, collegati, anche se per via polemica, con i *nāgārjuniani*. Si tratta di dottrine che lo Schopenhauer non conobbe e con cui del resto non ha quasi nulla in comune (anche se di recente è stato fatto l'infelice e risibile tentativo di metterlo a confronto con Vasubandhu, esponente *yogācāra*). È anche qui che si misura l'enorme distanza di Schopenhauer dal buddhismo. È ben vero che proprio per quanto riguarda il passaggio in questione Schopenhauer fa una citazione buddhistica che presa immediatamente sembrerebbe provare il contrario del nostro assunto; ma si tratta di un riferimento generico alla *Prajñāpāramitā* e al *mahāyāna*, dove non c'è né poteva storicamente esserci allusione al tipo diverso di logica che vi è instaurata (ben poco

o quasi nulla se ne sapeva al tempo di Schopenhauer) e l'accento è posto (né poteva essere diversamente) sulla nota generica del venir meno del soggetto e dell'oggetto. C'è nel retroterra l'equivoco di base di questa filosofia; perché il discorso sembra qui limitarsi al fenomenico, dove è presente la diade soggetto-oggetto, mentre in realtà sembrava mirasse ad attingere il noumenico stesso, ossia quella radice che il buddhismo attinge con altri mezzi, interdetti allo Schopenhauer — avrebbe forse detto il buddhista — per la drammatica gravezza del suo debito karmico: e del resto vi è *posta* in sede teorica, mentre qui non si sa né come né dove possa essere attinta (si intenda quella radice che da ultimo, di conseguenza in conseguenza, si è dovuta porre come paradosso).

5. Il discorso potrebbe essere a lungo continuato e ci porterebbe lontano. Quel che ci premeva qui osservare era che nessun discorso sul sacro poteva qui concludersi, perché era già ovviamente escluso che potesse cominciare. Abbiamo visto che se qualcuno volesse ritrovarvi un sia pur lontano addentellato con la luce buddhica, penerebbe assai a ritrovarvi testi di riscontro, esponendosi d'altra parte, come spesso è avvenuto, a penosi *qui pro quo*. E se questo è vero per le filosofie buddhistiche, è tanto più vero per le filosofie cristiane, per quei mistici che Schopenhauer del resto ricorda, ma in un senso che non può essere stato il loro.

Poiché questi possono apparire, come in certa misura sono, soltanto dei preliminari sulla *possibilità* della dimensione del «sacro» in Schopenhauer, terminiamo con una pur breve osservazione dell'estensione del termine in Schopenhauer. Se il termine che vi si vuol far corrispondere è *heilig*, ci troviamo di fronte a una nuova rete antinomica. Troviamo, ad esempio, *die heilige Gaṅgā*: il Gange, cioè l'India, come portatore di verità-salute. Ma allora sarà sacra la filosofia stessa e sacro il suo fondatore, nei limiti in cui (*quatenus*) è fondatore di quella sacra filosofia, laddove la connotazione laica del significato sembra ammantarsi di un riferimento indiano. Sacro, se sacra è la Gaṅgā, vorrà allora dire, in accezione tutta laica, possessore di verità. Sacro è allora il filosofo stesso in quanto tale, se sacra, ossia vera, è la sua filosofia. Non-sacro sarà la filosofia di mestiere, nella quale i primi a non credere sono quelli che la professano — e sono tanti a professarla —, così come fra i cristiani, dice Schopen-

hauer, «il più incredulo di solito è il papa». Ne risulterà però che non ci sarà sacro che sia «numinoso», dato che il «numinoso» non potrà essere che la contraddizione-identità del sacro e del non-sacro. La ricerca del sacro come numinoso equivarrà alla ricerca del sacro come paradosso: ora, in Schopenhauer non c'è base né spazio né per l'uno né per l'altro: non c'è base per il paradosso, perché non appartiene alla sua forma di logica; non c'è base per il numinoso, perché questo equivarrebbe proprio a sospingerlo verso quella forma di assolutezza del mistero o di mistero dell'assolutezza, contro cui ha, come nessuno, combattuto.

INDICE

Introduzione (<i>Giorgio Penzo</i>)	pag. 5
--	--------

Relazioni

I. Motivi e attualità della filosofia di Schopenhauer (<i>Giuseppe Riconda</i>)	» 9
II. Il santo come forma di vita. Riflessioni sulla dottrina non scritta di Schopenhauer (<i>Wolfgang Schirmacher</i>)	» 29
III. Fichte e Schopenhauer e il problema del nulla come dimensione del sacro (<i>Giorgio Penzo</i>)	» 48
IV. Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la «migliore coscienza» (<i>Edoardo Mirri</i>)	» 59
V. Che cosa consideriamo ancora sacro noi oggi? (<i>Markus Thiemann</i>)	» 83
VI. Rileggendo le <i>Upaniṣad</i> di Schopenhauer: alle origini del Wille (<i>Mario Piantelli</i>)	» 91
VII. L'amore nella filosofia di Schopenhauer (<i>Regina Berlinghof</i>)	» 97
VIII. Il santo, colui che va al di là (<i>Martin Hiel-scher</i>)	» 109

Comunicazioni

- IX. Essere e nulla nell'opera di A. Schopenhauer**
(Bruno Negroni) » 119
- X. Osservazioni preliminari sulla possibilità di
una nozione di «sacro» in Schopenhauer** (Ici-
lio Vecchiotti) » 145

L. 18.000
(IVA compresa)

ISBN 88-10-40362-2